الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

قراءة في التعددية الدينية

هل هي دعوة إلى اللادينية ؟

دار الهادي


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

قراءة في التعددية الدينية

هل هي دعوة إلى اللادينية؟

الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧ /٠١ - ٨٩٦٣٢٩ /٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ /٠١ ص.ب: ٢٨٦ /٢٥ - الغبيري - بيروت - لبنان
URL :htty://www.daralhadi.com - E-MAIL : daralhadi@daralhadi.com

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

قراءة في التعددية الدينية

هل هي دعوة إلى اللادينية؟

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع



مقدمة

شاع في هذه الأيام طرح تصور عن التعددية الدينية، بهدف تعميق العلاقات الإنسانية من جهة، وإنصاف أتباع أهل الأديان الأخرى من جهة أخرى. وقد يكون الهدف أيضاً إبعاد شبح فكرة تصادم أو صراع الحضارات، وتبديلها إلى فكرة الإقرار بالحضارات والتعايش فيما بينها من دون حاجة إلى التعريض بحضارة الآخرين. وإن كان ثمة حاجة للحوار فيما بينها فهو ينطلق من قابلية حفظ هذه التعددية، إلا أن هذا الحوار لن يأخذ طابعه التبشيري حيث يدعو كل امرئ أهل الأديان أو المذاهب الأخرى إلى دينه أو مذهبه، بل يأخذ طابع فهم الآخر.

هذا لو أريد النظر إلى المسألة انطلاقاً من سلامة النوايا، وربما كانت هي كذلك لدى جملة ممن بحث في التعددية الدينية. وربما كانت هذه القضية مما تطرق إليها علماء الكلام في الأديان الأخرى غير الإسلامية. ولا شك أن البحث في التعددية الدينية في نظر المسلمين يختلف من حيث الشدة والصعوبة عنه في نظر غير المسلمين. فالمسلمون من حيث المبدأ آمنوا بالمسيح عليه السلام وموسى عليه السلام، وبالتالي آمنوا بالأديان السماوية الثلاث. بينما المسيحيون لم يؤمنوا بالإسلام، ومع ذلك يطرح الموضوع عند بعض

باحثيهم بما يشمل الإسلام والمسلمين. وقد اضطروا في بعض الأحيان إلى إعطاء تفسير مختلف عن الدين حتى يمكنهم الاعتراف بأن الإسلام دين. بل بعضهم بحث في إمكانية إضفاء صفة النبوة على النبي محمد ﷺ، من خلال تفسير مستحدث للنبوة يصحح إطلاقها على الرسول الأكرم ﷺ، وإن لم يؤمنوا بكونه قد أوحي إليه.

وربما يهدف بعضهم من هذا البحث إلى التفلت من قيود الدين، فيطرح قضية التعددية الدينية ليصل إلى اللادينية. وربما يحتاج الأمر في بعض الأحيان إلى تفريغ الدين عن قيمته السماوية ليصار إلى تفسيره بما ينطبق حتى على الثقافات الإلحادية، أو العلمانية الملحدة.

منطلق البحث:

كما نلحظ في هذه القضية تشويشاً من حيث منطلق الباحث، ذلك أنه تارة يريد أن يبحث فيها من منطلق ديني، فالمسيحي يبحث عن التعددية الدينية من منطلق مسيحيته، والمسلم يبحث عنها من منطلق إسلامه، وهو ما يستدعي أن يكون المسيحي والمسلم قد تجهزا بالأدلة المأخوذة من دينهما، والكافية لإثبات المطلب أو نفيه، أو على الأقل قد تجهزا بالأدلة التي لا يرفضها دين كل واحد منهما. وتارة يبحث عنها من منطلق اللاديني، فيأتي العلماني الملحد ليقدم تصوراً عن التعددية الدينية، من دون أن يكون مؤمناً بالأساس بأي دين من هذه الأديان، ومن دون أن يرى أي قدسية لأي نص ديني سواء ورد في القرآن الكريم أم على لسان النبي عيسى عليه السلام فيما حكاه مؤلفو الأناجيل الأربعة المعهودة وغيرها.

يهدف هذا البحث إلى مناقشة بعض التصورات المقدمة حول بحث التعددية الدينية، والمنطلقة من الدين، ولذا تم تسليط الضوء على ما قدّمه الأستاذ عبد الكريم سروش في هذه القضية في مقالته المترجمة تحت عنوان «الطرق المستقيمة، قراءة في التعددية الدينية»، المنشورة في كتاب صادر عن معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية، طباعة دار الهادي، تحت اسم «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة» تضمن أيضاً مقالة للشيخ مصباح اليزدي تحت اسم «التعددية الدينية»، والتي هي واضحة أنها في مقام الرد على مقالة سروش، كما تضمن مقالة للدكتور علي رضا قائمي نيا تحت اسم «التدين والصراط المستقيم» صرح فيها صاحبها أنها نقد لمقالة سروش. وربما استعرنا بعض المناقشات من الدكتور قائمي، وحينها سنشير إليها في محلها.

نريد هنا، ونحن نفترض سلفاً أن سروش قد انطلق من منطلق ديني، أن نبين أين أصاب الأستاذ سروش وأين أخطأ، حسب ما تناهى إليه علمنا، وهل يؤدي تصوره إلى التعددية الدينية، أم يؤدي إلى اللادينية، وهل يؤدي كلامه إلى حفظ المنطلق الديني أم أنه خرج عنه، إما عمداً أو سهواً، خاصة وأن القضية ذات أبعاد أهمها البعد الكلامي الاعتقادي، مع وضوح أننا لا نتحمل مسؤولية أي خلل في ترجمة كلام سروش، والمسؤولية تقع على عاتق المعهد الذي قدّم المقالة في الكتاب المذكور، سائلين المولى سبحانه وتعالى أن يمنَّ علينا باللطف والسداد في كل أمورنا، وفي إتمام أعمالنا كما يحب ويرضى هو لا غير.

تمهيد: مقدمات بيانية

تعريف التعددية الدينية:

لا نستطيع أن نبدأ بهذا البحث دون أن نتفق على مقصود محدد من هذا المصطلح الذي شاع أخيراً، وكثر تداوله، ذلك أن اختلاف المقصد منه يشوش البحث، وربما يكون مبعثاً لسوء فهم أو تفاهم، كما قد يكون مبعثاً لمغالطات، وتوريات، وهي عناوين تتوقف على النوايا، ولسنا هنا في مقام محاكمتها، بل يجدر بالباحث البناء على حسن الظن بالآخر، ليكون البحث مجدياً مثمراً.

وقد عرّف سروش التعددية ـ مطلقاً الأعم من الدينية وغيرها ـ بأنها «الاعتراف بالتكثر والتنوع والحكم بالتباين غير القابل للنقص، وبعدم قابلية الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية للمقايسة، ورؤية البشرية حديقة مليئة بالألوان والعطور».

وهذا التعريف الأدبي، الذي يظهر فكرة التعددية بمظهر جميل، خاصة الفقرة الأخيرة منه، يحتاج إلى بعض التدقيق. فإن اعتبار التنوع والاختلافات والثقافات والأديان ألواناً وعطوراً في حديقة هي المجتمع البشري، لا يكون إلا إذا كان التعدد يمثل خيارات جميلة، يمكن لمن شاء أن يختار اللون الذي يناسبه،

والعطر الذي يلائمه. وهذا يعني قهراً أن لا سوء في الثقافات والأديان المتعددة، ولا اعوجاج فيها أو انحراف، وأن لا نوايا سيئة أيضاً لدى من يطرح جملة من الثقافات غير الدينية، وأن القضية بهذه الجمالية، لكن أفسدها القول بالانحصار، وعدم الاعتراف بتلك التعددية. فنحن إذاً أمام خيارين إما حديقة مزهرة أو أرض قاحلة. هذا ما يوحي به تعريف الأستاذ سروش للتعددية، عندما يصورها بتلك التصويرات الجميلة، التي تحمل في طياتها نحواً من أنحاء التهويل على القارئ، فيجذبه إليه لتكون المشاعر حاكمة في تلقي الأفكار والطروحات التي سيقدمها سروش في مطالعته وقراءته. وسنلحظ التركيز على المشاعر بقوة في كلماته، على حساب البيانات المنطقية الوافية، والأدلة الكافية.

جميلة هي الحياة، وسعيد هو المجتمع إن كانت الخيارات المطروحة لديه بين ما تساوى في الحسن، أو بين الحسن والأحسن. لكن هل الحياة هي على هذه الصورة، وهل الخيارات هي كذلك. ربما ما قاله صحيح على مستوى اللغات، والتجارب العلمية الطبيعية، لكن هل يمكن النظر إلى الأمور من هذا المنظار على مستوى الثقافات والأديان، وهو الموضوع المطروح أساساً للبحث هاهنا. وهل المراد من الحكم بالتباين المفسر به التعدد، التعايش معه بالمعنى السياسي أو الاجتماعي العام، أم المراد به الحكم بحقانية طرفي التباين؟. يمكن فهم التعريف لو كان المنظور في القضية إلى المعنى السياسي أو الاجتماعي، لكن هل التعريف صحيح إذا كان المنظور إليه هو الشأن الثقافي والديني؟

الحقيقة إن التعريف صحيح، حتى باللحاظ الثقافي والديني. ولا نعني بصحة التعريف التصديق به، فمجال التعريف هو مجال تصور الفكرة المطروحة للبحث، وتصويبك لتعريف شيء، لا يعني تصويبك للفكرة تصديقاً. فقد أصحح لك تعريفاً لاجتماع النقيضين دون أن أكون مضطراً للإقرار بوجود هذا الاجتماع وإمكانيته. فمعنى صحة التعريف أن التعددية بهذا المعنى هي المطروحة للبحث، وهي التي علينا أن نحدد وجهة نظرنا فيها: هل نقبل بها أم نرفضها؟. فمن يقبل بالتعددية الثقافية، والتعددية الدينية ينبغي أن يعترف بحقانية الثقافات الأخرى، والأديان الأخرى، ولهذا يعترف بها، أما إذا كان يعتقد بطلانها، فإنه لن يعترف بها. لكن يبقى لنا أن نناقشه في المصطلح، فإن عنوان الثقافات يختلف عن عنوان الأديان، فليس كل ثقافة ديناً، فإذا كان البحث في التعددية الدينية، وجب أن ينحصر البحث في التعددية على مستوى المذاهب من دين واحد، وعلى مستوى الأديان، فلماذا نشمل كل الثقافات؟. وعلى تقدير إرادة الشمول لكل الثقافات بما فيها الثقافات الإلحادية، وجب أن نستعمل تعبير التعددية الثقافية. وربما يكون لفظ «الدين» هنا مستعملاً في معناه اللغوي: أي ما يمثل طريقة للحياة بناء على نظرة معينة للكون، سواء كانت تلك الطريقة مستمدة من السماء، أم من الأرض. وفي هذه الحال يكون استعمال لفظ التعددية الدينية في محله، لكنه يوجب بعض التشويش لأن الآذان لم تعد تألف استعمال الدين بهذا المعنى، بل هي اعتادت على المعنى الخاص منه، أي إن الدين ما كان سماوياً لا مطلقاً. وأنس الأذن والذهن بمعنى ما للفظٍ ما بعد أن كان للفظ معنى آخر، يوجب هجران المعنى الأول. ولا ضير في ذلك لو تم تحديد المقصود ابتداء، ليزول التشويش.

وهذا المطلب سيزداد وضوحاً عندما نحدد المباني الرئيسية للتعددية، والتي سيطرحها الأستاذ سروش في مقالته، والتي سنتوقف عند أهمها.

وعلى كل حال، يفترض سروش أن التعددية «تطرح على صعيدين هامين هما المجالين الديني والثقافي، والمجال الاجتماعي، فلدينا تدين ومعرفة دينية تعددية، كما نملك مجتمعاً تعددياً أيضاً، وبالتأكيد فهذان المحوران مترابطان فيما بينهما، أي أن أولئك القائلين بالتعددية على الصعيد الثقافي والديني لا يمكنهم التغاضي عن التعددية الاجتماعية»[١].

على هذا تكون التعددية الاجتماعية، تعددية ناتجة عن تعددية ثقافية ودينية، وهو كلام لا بأس به حتى الآن، لكن يبقى البحث مرتبطاً بمباني التعددية الثقافية والدينية.

نعترف بأن بعض مباني التعددية الدينية والثقافية تؤدي بالضرورة إلى الاعتراف بالمجتمع على تنوعه الثقافي والديني، وتدعو إلى العمل على صيانة هذا التعدد الاجتماعي. إلا أن بعض مباني التعددية في المجالين الديني والثقافي، تسمح لنا بالعمل على إقصاء هذا التعدد في المجتمع، والعمل على توحيده باتجاه ثقافة واحدة، ودين واحد. فالمسألة تعود في نهاية الأمر إلى مباني التعددية.

أنواع التعددية:

إلا أن البحث في التعريف يبقى ناقصاً ما لم نتطرق إلى محدِّدٍ

---

(١) مقالة الدكتور سروش في «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة»، ص ١٩، طباعة دار الهادي.

آخر من محددات التعددية، ونوع التعددية المبحوث عنها هنا. فإذا لم يتم تحديد النوع المراد إثباته أو نفيه هنا، نكون من جديد في معرض الوقوع في مطبات المغالطات، وتشويش الأذهان. فقد يقبل المرء منا نوعاً من هذه التعددية، ويرفض نوعاً آخر منها. وتحديد النوع هنا يلقي الضوء على طريقة معالجتنا للمباني التي يذكرها الأستاذ سروش للتعددية، إذ لا بدَّ أن تتسق المباني في نسق واحد لإثبات مطلوب واحد.

يمكن لنا أن نذكر نوعين من التعددية يشكلان الأصل لأي تقسيم قد يتفرع عنهما. وقد ذكر الشيخ مصباح اليزدي في مقالته المنشورة في ذلك الكتاب أربعة أنواع[١]، إلا أنها في الحقيقة تعود إلى هذين النوعين.

النوع الأول: تعددية دينية سياسية: أي نحن أبناء مجتمع واحد، أو أبناء الكون، نريد أن نفتش عن صيغة تضمن لنا تعايشاً سلمياً بيننا، تحول دون أن نتنازع وتنشب الحروب بيننا على أساس ديني، وتدعو إلى احترام أهل كل دين لأهل الدين الآخر، وإلى احترام المجتمعات لخصوصيات بعضها البعض على الصعيدين الثقافي والديني. إلا أن هذه التعددية التي نسعى إلى التعايش معها تعايشاً سياسياً، لا بدَّ أن نرجعها إلى جهة وحدة تجمع أبناء المجتمع المختلفين في الأديان والمذاهب حتى يمكنهم من خلال ما يجمعهم أن يحققوا هذا الهدف السياسي. وإذا لم يكن ما يجمعهم هو الدين،

---

(١) مقالة العلامة الشيخ مصباح اليزدي، المصدر السابق، ، ص ٤.

فلا بدَّ أن يكون أمراً آخر، إما خطر ما، أو قيم ما، أو غير ذلك. لا يمكن أن يكون التباين والتعدد مؤثراً في تناغم التعايش ما لم نجد جهة التقاء تسمح به. فالتعدد هنا عاد إلى جهة اتحاد حتى أمكن تطبيقه. ولنسم هذا التعدد بالتسامح الديني، الذي يهدف إلى إلغاء جهات الافتراق، وإلغاء التعددية أيضاً ليحقق الانسجام التعايشي.

وهذه التعددية السياسية الاجتماعية، لا تلزم أي أهل دين بالاعتراف بحقانية دين الآخر، أو ثقافة الآخر. كما لا تلزم بالاعتراف بأن دين الآخر أو ثقافته مؤثران في نجاته، أو في وصول المجتمع إلى السعادة. لكن العكس غير صحيح، أي إنك إذا اعترفت بحقانية دين الآخر وثقافته، فلا بد أن تفتش عن طريقة لإقرار التعددية السياسية. وهذه التعددية قابلة للبحث، ولا ينبغي أن تكون هي مقصود الباحثين في التعددية الدينية، لأن البحث فيها تشريعي محض، وذات علاقة بالأحكام التشريعية التي يصدرها الدين، المتعلقة بالعلاقات بين أبناء المجتمع نفسه على اختلاف أديانهم ومعتقداتهم، أو بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية.

والحقيقة فإن هذا البحث وإن لم يكن هو المطروح ابتداء في مسألة التعددية الدينية، لكن من أهداف البحث في المسألة الوصول إلى تعددية سياسية. فقد أدرك الكثيرون أن هذه القضية لا بدَّ أن تسلك أحد طرق: إما ملاحظة المصالح الدنيوية والاجتماعية التي تحكم أبناء المجتمع، أو العلاقات بين الدول، وإما ملاحظة شريعة كل دين لننفذ منها لتثبيت تلك التعددية، وإما أن نؤصل أصولاً اعتقادية تؤدي قهراً إلى تلك التعددية. وقد أدركوا أن الطريق الأول

لن يشكل ضماناً لتحقيق تلك التعددية، خاصة وأن البحث مطروح على المستوى الإسلامي، بعد أن صار للإسلام حضوره المتميز، وهو ما يشكل نقطة توتر للآخرين من أهل الأديان الأخرى، والثقافات الأخرى، لأسباب ليس هنا محل ذكرها. فكأن المطلوب من الإسلام والمسلمين أن يقدموا تنازلات لتحقيق تلك المعادلة والتعددية. وإذا افترضنا أن وهج الإسلام سيخف في مرحلة ما، فستجد هذه البحوث في ضمور أيضاً، لأنها إنما نبعت من بين أبناء مجتمعاتنا الإسلامية كوسائل ضغط على المسلمين، لا كقضايا فكرية مجردة يطالب بها المسلم كما يطالب بها غيره.

النوع الثاني: تعددية دينية حقيقية. وهي تنطلق من الاعتراف بحقانية دين الآخر وثقافته. وهنا لا بد من توضيح، أن مجال هذا الاعتراف ليس تفاصيل المسائل المنسوبة إلى الأديان، إذ ما من دين إلا وقد نسبت إليه أمور خاطئة، أو لا مجال للتأكد بأن كل ما نسب إليه هو صحيح تماماً، فعندما نعترف بحقانية دين الآخر، فإما لأن الأديان والثقافات على اختلافها هي تعبير عن حقيقة واحدة، مهما اختلفت في التفاصيل، وإما لأن الحقائق الدينية أمور نسبية، فلكل دين وثقافة نسبة من الحقيقة، وليس هناك دين يعبر عن الحقيقة بتمامها، ليكون هو المقياس التام. وإما لأن الدين في الأساس ليس حقيقة واحدة، بل لكل دين حقيقته المختلفة عن الأخرى، فالتمايز بين الأديان تمايز بين الحقائق، لا يدل على خطأ أحدها أو كلها. فالاحتمالات ثلاثة.

أما الاحتمال الثالث فمما لا ينبغي تثبيته، إذ لا يعقل أن تصدق

قضية واحدة في موارد متباينة متناقضة في آن واحد، إلا إذا بلغ القول بالتعددية حدًّا نعترف باجتماع النقيضين، ونعترف باستحالة اجتماعهما. فيكون الأمر دائراً بين الاحتمالين الآخرين، فإذا أمكن إثبات ذلك، نفع بحث التعددية في الوصول إلى أهدافه. ونقطة الارتكاز في الاحتمال الثاني إنكار وجود دين يعبّر عن الحقيقة بتمامها، وإلا صار مقياساً للحكم بمدى حقانية الأديان الأخرى، والثقافات الأخرى. كما أن نقطة الارتكاز في الاحتمال الأول: حكاية الأديان والثقافات عن حقيقة واحدة، وإنما تختلف فيما بينها اختلافاً شكلياً.

وسنسمي هذه التعددية بالتعددية التصويبية، أي التي ترى أن الأديان على صواب مع ما هي عليه من الاختلاف.

جذور التعددية الدينية:

قال سروش «بالرغم من أن فكرة التعددية تعد فكرة حديثة من الناحية اللفظية بيد أنها ذات جذور كثيرة في التاريخ الفكري، ليس على صعيد الفكر الإسلامي فحسب بل على نطاق الفكر البشري عامة، ومن الطبيعي أن يكون طابعها الإسلامي أكثر جاذبية بالنسبة لنا»[١].

هنا مصادرة على المطلوب واضحة، فمع أنه أصاب بأن الفكرة ليست حديثة العهد لجهة نفس الفكرة، وأن المستعمل فيها مجرد لفظ جديد، إلا أنه لا يستطيع أن يجعل من فكرة التعددية ذات جذور على

---

(١) مقالة الدكتور سروش، المصدر السابق، ص ١٩.

صعيد الفكر الإسلامي، إلا إذا ربط القضية بمبنى التعدد. فمثلاً التعددية من الناحية الاجتماعية والسياسية، أعني التعددية لمحض التعايش، هي تعددية قديمة، والفكر الإسلامي ينظر لها، بل في النصوص ما يدل عليها، ولهذا كان المجتمع الإسلامي زاخراً بها، حتى في عصر النبي ﷺ. لكن لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى كل الثقافات وكل الأديان، بل هو كذلك بالنسبة لجملة منها. فالمشركون لم يسمح لهم بالوجود في المجتمع الإسلامي، ولم يعترف بهم لا كمعتقد، ولا كانتماء إلى الوطن. بينما أهل الكتاب اعترف بوجودهم في نطاق معين لا مطلقاً، ولذا لم تكن لهم كل الحقوق والواجبات التي تثبت للمسلم. والاختلاف المذهبي بين المسلمين مشهود، وقد زخر الفكر الإمامي عموماً بالدعوات إلى الاعتراف بالآخرين على أنهم مسلمون حقيقة. فالتعددية على مستوى المذاهب أرحب من التعددية على مستوى الأديان، وهي على مستوى الأديان أرحب من الملاحدة والمشركين، بل هي تكاد تكون معدومة مع هؤلاء، إلا على بعض المباني.

وبناء عليه فإذا كان مراده أن فكرة التعددية من حيث المبدأ راسخة على صعيد الفكر الإسلامي، مع غض النظر عن التفاصيل، إن لجهة نطاقها، أو لجهة الثقافات والأديان، فهو كلام سليم. وإن كان مراده أن التعددية بتفصيلاتها وبلحاظ كل الثقافات والأديان راسخة هذا الرسوخ فهو كلام غير صحيح.

علينا أن نعود من جديد لقضية مباني التعددية الدينية، لهذا الأفضل الدخول في هذه القضية، لأنها أهم ما في البحث، وعليه تترتب كل النتائج.

مباني التعددية الدينية:

لقد ذكر الأستاذ سروش في مقالته عدة مبان للتعددية الدينية ربما زادت عن العشرة، إلا أن بعضها لا يكاد يصح إدراجه كمبنى من مباني التعددية، وبعضها يمكن إدراجه في بعضها الآخر، أو أن بعضها يفهم حكمه من بعضها الآخر، لذا رأينا أن الأنسب التركيز على جملة منها.

وفي البداية يذكر ما يمكن أن يشكل أهم المباني التي سيعتمد عليها، وهما مبنيان، قال: «ترتكز التعددية الدينية اليوم بشكل أساسي على عمادين: أحدهما تنوع استنتاجاتنا من النصوص الدينية. وثانيهما تنوع تفاسيرنا للتجارب الدينية ـ وسيتبين مما سنورده لاحقاً أن للتعددية مبان عديدة أخرى»(١). وهذان المبنيان هما المبنى الأول والثاني عنده، والمباني الأخرى التي ألمح إليها تصل إلى ثمانية، لكنها عند التحقيق يمكن إرجاع بعضها إلى البعض الآخر. ثم يستغرق في الإشارة إلى المبنى الأول قبل أن يدخل فيه بشكل مفصل، فيقول: «إن البشر محتاجون للتفسير لدى مواجهتهم الكتب المنزلة، كما لدى مواجهتهم مع السامي والمتعالي. ومن هنا فهم مضطرون لإزالة الستار عن النصوص الصامتة، أو التجارب الخام الأولية، ثم استنطاقها. وهذا الاكتشاف، وتلك الإزاحة للستار ليسا ذا شكل واحد ومنهج فارد، بل هما ومن دون أدنى تكلف متنوعان متعددان، وهذا هو بالضبط سر تولد وجوهر حجية التعددية الدينية الداخلية والخارجية»(٢).

---

(١) المصدر السابق، ص ١٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠.

ومراده من التعددية الداخلية، حسبما ما فهمته منه، التعددية من داخل الدين الواحد، وهو التعدد المذهبي. كما أن مراده من التعددية الخارجية التعدد على مستوى الأديان نفسها. وربما يمكن اعتبار التعددية الدينية على مستوى الأديان من التعددية الداخلية، لأن الأديان كلها تشترك فيما بينها بنفس الأصول: أعني التوحيد، والنبوة، والمعاد. وإنما تختلف في شخصية النبي، والشريعة. فالنبي في الدين اليهودي هو موسى عليه السلام، وفي الدين المسيحي هو عيسى عليه السلام، وفي الدين الإسلامي هو الرسول صلى الله عليه وآله. وشريعة اليهود تختلف عن شريعة المسيحية، وهما مختلفتان عن شريعة الإسلام، وإن كان الاختلاف لن يكون كليًا. ويكون التعدد الخارجي هو الديني مع اللاديني، وقد توقفنا سابقاً حول شمول التعددية الدينية لمثل هذا.

وعلى كل حال فإنه يجدر به عندما يستعرض مباني التعددية أن يكون كل مبنى وافياً ببيان التعددية الداخلية والخارجية، لأنه حسب تعريفه، وحسبما ما أفاده في هذه الفقرة، يهدف إلى بيان مباني هذه التعددية بشقيها، مهما تنوعت الثقافات. فإذا لاحظنا أن مبنى معيناً يصلح مثلاً للتعددية المذهبية فقط لا غير، فلن يكون من اللائق جعله مبنى للتعددية الدينية بعرضها العريض.

وربما يكون مراده إثبات التعددية من خلال مجموع المباني بحيث يتولى كل مبنى بإثبات شق منها.

البحث الأول

المبنى الأول، تنوع الأفهام والاستنتاجات

والأستاذ سروش في هذا المبنى ينطلق من تبرير الاختلاف ومشروعيته، وهو ما سماه سروش نفسه بـ«تنوع استنتاجاتنا من النصوص الدينية»، الذي سعى، حسب قوله، في كتابه «القبض والبسط» إلى توضيح سر التعدد الديني على صعيد الفهم والاستنتاج، ويلخص فكرته التي ذكرها في ذلك الكتاب فيقول:

«إن فهمنا للنصوص الدينية فهم متنوع ومتكثر بالضرورة، وذلك من دون أن يكون في هذا التنوع قابلية الصيرورة لفهم واحد، بل ليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدداً فقط، وإنما هو سيال أيضاً. والدليل على ذلك هو أن النص صامت، ونحن دائماً نستعين بالتوقعات والأسئلة والفرضيات القبلية في تفسيرنا للنصوص الدينية، سواء كانت نصوصاً فقهية أو حديثية أو قرآنية. وحيث إن التفسير، أي تفسير، غير ممكن دون الاعتماد على المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة، كما وحيث إن هذه المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة والتوقعات المتقدمة تفد إلينا من خارج الدين، وحيث إن هذا الفضاء المعرفي الخارج عن الدائرة الدينية فضاء سيال متغير، كما العلم والفلسفة

والمنتجات البشرية تخضع بصورة متواصلة لقانون التزايد والتراكم والتغيير والتحول.. وفقاً لكل ذلك ستكون التفاسير والاستنتاجات الخاضعة في مرحلة إنجازها لأطر هذه الاستفهامات والفرضيات القبلية هي الأخرى في حال تحول وتنوع أيضاً. هذا هو مجمل نظرية القبض والبسط»[١].

دائرة هذا المبنى:

إن هذا التبرير للتعددية، وهذا المبنى لا يصح إلا في دائرة الذين يعترفون أولاً بدينية تلك النصوص، وهنا يأتي السؤال: ما هي النصوص الدينية؟. والجواب أنها في الإسلام: ليست كلام الفقهاء، ولا الفلاسفة، ولا المثقفين، ولا العرفانيين، ولا الشعراء، بل هي القرآن الكريم، والسنة المعصومة. وهي عند الإمامية الإثني عشرية: سنة الرسول الأكرم ﷺ، والأئمة الإثني عشر عليهم السلام، وسنة السيدة الزهراء عليها السلام. وهي عند السنّة سنّة الرسول الأكرم ﷺ، وبعضهم يضيف إليها سنن الصحابة. واختلاف المذاهب داخل الدين الإسلامي في تحديد ما هي النصوص الدينية، وهل سنة الأئمة عليهم السلام وسنة الصحابة منها أم لا؟، معضلة لم يحلها الأستاذ سروش هنا، لكنه سعى لحلها في كتابه «القبض والبسط» لكنه لم يوفق أيضاً، على ما بيَّناه في كتابنا «دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية». ولو أمكن حل المشكلة في الدائرة الإسلامية، فكيف يمكن حلها في الدائرة الدينية العامة؟، فالمسيحيون مثلاً لا يعترفون بأن القرآن نص ديني،

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠.

بل يعتبرونه نصاً بشرياً منسوباً إلى دين سماوي، وإلى الله زوراً وبهتاناً، والمسلمون لا يعترفون أيضاً بأن الأناجيل الموجودة حالياً، والرسائل التي يعتمد عليها المسيحيون هي نصوص دينية. وهذه معضلة أشق من الأولى، ولم يتعرض الأستاذ سروش لكيفية حلها. والمشكلة تتعقد أكثر عندما تطرح القضية على مستوى أوسع من الأديان السماوية ليشمل كل الثقافات الوضعية والإلحادية والشركية، فأي دين لدى هؤلاء ـ بالمعنى السماوي ليكون الخلاف معهم في فهم النصوص الدينية.

من الواضح أن هذا المبنى لن يصح إلا بلحاظ أهل الإسلام لا غير، أو أهل دين واحد، ليبرر التعددية داخل الدين الواحد، فيكون المقصود التعددية المذهبية أي تعدد المذاهب من داخل الإسلام، أو من داخل المسيحية، أو من داخل اليهودية، أو داخل كل ثقافة. فيكون الدليل أخص من المدعى حسب المصطلح المنطقي، تاركاً إثبات التعددية الخارجية إلى المباني الأخرى. ولكن هذه التعددية ليست عمدة في قضية التعددية الدينية، وليس التعامل معها من قبل الإسلاميين بالحدة التي يفترضها بعض الباحثين، وإن كنا نجد في كلمات أتباع هذا المذهب، أو ذاك ما يشير إلى إنكار هذه التعددية.

نحن نقر بأن هناك حاجة لإقرار التعددية المذهبية من داخل الإسلام، ورفع كل ما يسيء للعلاقة فيما بينها من جهة، ورفع الإجحاف الذي نتسبب به للآخرين عندما نحكم عليهم بالكفر تارة، وبالضلال تارة أخرى، حتى أن البعض لا يتردد بالحكم على أتباع المذاهب الأخرى أنهم إلى النار جملة وتفصيلاً، لا حظَّ لهم من النجاة ولا الهداية، بدل

الإقرار بأن لأتباع المذاهب الأخرى حظ من النجاة والهداية إذا توفرت فيها العناصر الضرورية التي تلحقها بالإسلام.

وعلى كل حال فإن كان مراده التعددية المذهبية، فهذا أمر يمكن مسايرته فيه، ولن يدعي أي منصف أن المذاهب السنية لا تملك شيئاً من الحقيقة، ولن يدعي منصف أن المذهب الشيعي بالوضع الحالي يملك كل الحقيقة. نعم كان النبي ﷺ يملك الحقيقة الكاملة، وكذا الأوصياء الطاهرين، لكننا حالياً في حالة بعد عن الإمام الثاني عشر.

أما ما أفاده في بيان الاختلاف، فهو صحيح، ذلك أن النص الديني لا ينطق، وهو ما يسمح بالتعددية على مستوى الفهم والاستنتاج. والحقيقة أنه إذا كانت القضية هي محض اختلاف في الاستنتاجات من النصوص الدينية، لكانت التعددية أمراً صحياً نسبياً، ولهذا قبل هذه التعددية كل من جعل الاختلاف بهذا الحدود. فالتعددية في المذهب الشيعي على مستوى المرجعيات الفقهية، والآراء الإسلامية مشهودة، وهذا هو الحال في داخل الفقه المالكي أو الحنبلي مثلاً وغيرهما.

أسئلة تحتاج إلى أجوبة:

لكن هل القضية هي بهذا الحدود؟ حتى نتعرف على ذلك يجب أن نقدم أجوبة على مجموعة أسئلة:

منها: هل هناك طرق معينة لفهم النص، أم لا توجد طرق محددة؟ فلو قلنا إن هناك طرقاً معينة، وجب عدم الاعتراف بأي استنتاج لا يسلك تلك الطرق. وهذا يعني أن علينا أن نتوافق حول

تلك الطرق، وإذا لم نتوافق عليها، علينا أن نتوافق على كيفية استخراجها. فربما نختلف في تحديد الطرق، لكننا نتفق في آليات تحديدها. ولا يمكن أن يكون الطريق عشوائياً، بحيث يختار كل إنسان طريقة في فهم النص من دون أن يثبت صدقيتها، ومبررها. لن نتحدث هنا عن الأهواء ودخلها في فهم النص، لأن الأهواء إنما تتزيا بلباس الطريقة المحددة، أو الآليات التي تحددها، وإلا فلن يأتي أحد ويقول لك مباشرة: أفهم من النص هكذا، لأن الهوى عندي أرشدني إلى ذلك. فحتى أصحاب الأهواء يحاولون أن يبرروا فهمهم بالاستناد إلى الطرق المعتمدة. وإذا دعاهم الهوى إلى اعتماد طريقة أخرى، فإنهم يبررون آلية هذا الاعتماد بأسلوب يسعون إلى جعله منطقياً قدر الإمكان. كما لن نتدخل هنا في أهمية دخالة المعارف الأخرى في فهم النص، فهذه تفاصيل، ولن تغير في طريقة فهم النص، أو في آلية استخراج الطريقة شيئاً. لأن الاعتراف بتأثير المعارف لن يتم إلا إذا كانت الطريقة تفترض الأخذ بتلك المعارف، فيعود البحث إلى تحديد تلك الطريقة وتبريرها.

لقد كان مبدأ التعامل مع المعارف، والأفكار المرتبطة بمضمون النص على أنها دخيلة في فهم النص أمراً ثابتاً، وهو بكل تأكيد أحد مناشئ الاختلاف في فهم النص، لكنه سيكون في ضمن الاختلاف المتاح إذا اتفقنا على الطريقة، أو على الآليات. ومن هنا روعي في كثير من الأحيان هذا المبدأ في فهم النصوص، لكن البحث كان يتركز دائماً على تحديد ما هو مرتبط بالنص من ظروف معرفية أو اجتماعية مقارنة له.

ومنها: أن النص وإن لم يكن ناطقاً، لكن أليست النصوص قد يفسر بعضها بعضاً؟

ومنها: إذا كان النص محتملاً لوجوه، أليس هناك شخص يملك الحقيقة الكاملة، ويفهم النص فهماً صحيحاً كاملاً من دون أي خطأ؟ فلو فرضنا أن الحديث هو عن النص القرآني فهل يمكننا، لو كنا في عصر النبي ﷺ مثلاً، أن نراجع النبي ﷺ لنأخذ التفسير الكامل، أم لا؟ وإذا كان التفسير ناقصاً، ورأينا أن الأمور تطورت وتغيرت، واحتملنا طرو تبدل في فهم النص، فهل يمكننا، لو بقي النبي ﷺ معنا، أن نراجعه لتحديد ذلك ويتمم لنا الجواب؟

ومنها: هل يمكن أن يتبدل مقصود المتكلم؟ فالقرآن الكريم نزل منذ زمن بعيد، فهل يمكن أن نفترض أن مقصود الله تعالى قد تبدل بتبدل الزمان، أم أن المقصود سيبقى واحداً وقد تتبدل المصاديق؟

وعليه فعندما يقول: «وفقاً لكل ذلك ستكون التفاسير والاستنتاجات الخاضعة في مرحلة إنجازها لأطر هذه الاستفهامات والفرضيات القبلية هي الأخرى في حال تحول وتنوع أيضاً»[1]، عليه أيضاً أن يبين: هل هذا التحول هو تحول في الفهم، أم تحول في مقصود القائل الذي قال كلامه منذ ألف عام، مثل النص القرآني أو النص النبوي؟ وهل التحول يعني أن الفهم السابق كان خطأً، أم كل فهم هو صحيح في زمنه، مع كون المتكلم واحداً، قال كلاماً واحداً، مرة واحدة مثلاً؟ أم أن التحول يصيب مصاديق المعنى نفسه الذي فهم

---

(١) المصدر السابق.

في المرة الأولى، أو يصيب ملازمات لم يكن السابقون قد تنبهوا لها بسبب فقدهم لبعض المعارف.

هنا يحاول الاستفادة من مصطلح ورد في الروايات «بطون القرآن»، وأنها «سبعة أو سبعين»، معتبراً أن «الكلام الحق ذو صفحات كثيرة بحيث إنك عندما تخلع القشرة الأولى سوف تبدو أمامك تلقائياً القشرة الثانية، ويعد تراكم صفحات الواقع العيني وقشوره سبباً من أسباب هذه الظاهرة في عالم النصوص، ذلك أن هذه النصوص تحكي عن هذا الواقع، وهو ما سيجعلها متراكمة الصفحات والقشور أيضاً تبعاً له»[١].

لقد فسر البطون تفسيراً لا بأس به، لكنه لا يفيد شيئاً بالنسبة إلى تبدل المعنى، وإنما هو تبدل في تطبيقات النص بمعناه الواحد، على وقائع متعددة. فالتراكم تراكم تطبيقي، لا بحسب المعنى.

ومصطلح البطون مصطلح وارد، وصحيح، وقد استخدمته الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام. أما ترديد سروش بين السبعة والسبعين فربما كان منشؤه كلام بعض علماء الإمامية الذين كتبوا في علم أصول الفقه مثل الشيخ الآخوند الخراساني، صاحب كفاية الأصول الذي ذكر السبعين، فاعترض عليه العلماء بأنه لم يوجد هذا الرقم في الروايات.

بطون القرآن:

ولنذكر مختصراً حول قضية البطون، وقد فصلنا فيها بعض الشيء في كتابنا «دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية»، فنقول:

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١.

ورد في روايات كل من السنة والشيعة، ما يدل على أن للقرآن ظهراً وبطناً:

منها: ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل حرف منها ظهر وبطن»[(١)].

ومنها: ما روي عنه ﷺ أيضاً، أنه قال: «القرآن له ظهر وبطن»[(٢)].

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق في معاني الأخبار بسنده عن حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: «ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك»[(٣)].

ومنها: ما رواه الكليني بسنده عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «ما يستطيع أحد أن يدعي أنه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء»[(٤)]. إلى غير ذلك من الروايات.

وقد ذكروا في معاني البطون وجوهاً:

أحدها: ما احتمله الشيخ الطوسي في تفسير التبيان، وحكى مثله عن أبي عبيدة. قال الشيخ الطوسي: أن يكون المراد ما روي في أخبارنا عن الصادقين عليهما السلام: إن المراد بذلك القصص التي ظاهرها

---

(١) الجامع الصغير لجلال الدين السيوطي، ج ١، ص ٤١٨. ورواه الطبري في جامع البيان، ج ١، ص ٢٥.

(٢) الجامع الصغير لجلال الدين السيوطي، ج ١، ص ٥٣٩.

(٣) معاني الأخبار، ص ٢٥٩.

(٤) الكافي، ج ١، ص ٢٢٨.

الإخبار عن هلاك الأولين وباطنها عظة للآخرين[١]، استناداً إلى ما ورد: «أن القرآن ظاهره قصة وباطنه عظة».

الثاني: ما احتمله الشيخ الطوسي أيضاً، وحكي عن ابن مسعود أنه قال: «ما من آية إلا وقد عمل بها قوم ولها قوم يعملون بها»[٢].

الثالث: ما احتمله الشيخ أيضاً، وهو ما نقله عن الطبري أي: معناها أن ظاهرها لفظها، وباطنها تأويلها[٣].

الرابع: ما نقله الشيخ عن الحسن البصري وهو: أنك إذا فتشت عن باطنها، وقسته على ظاهرها، وقفت على معناها[٤].

الخامس: ما ذكره الشيخ المفيد، على ما حكاه عنه الكراجكي، وهو: أن الظاهر هو المطابق لخاص العبارة عنه تحقيقاً على عادات أهل اللسان، كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾[٥]، فالعقلاء العارفون باللسان يفهمون من ظاهر هذا اللفظ المراد. والباطن هو ما خرج عن خاص العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتساع، فيحتاج العاقل في معرفة المراد من ذلك إلى الأدلة الزائدة على ظاهر الألفاظ، كقوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، فالصلاة في ظاهر اللفظ هي الدعاء حسب المعهود بين أهل اللغة، وهي في الحقيقة لا يصح منها القيام، والزكاة هي النمو عندهم

---

(١) التبيان ـ الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٩.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق، وقد ذكر هذه الاحتمالات الأربعة الزركشي في تفسيره البرهان، ج ٢، ص ١٦٩ مرجحاً قول أبي عبيدة.
(٥) سورة يونس، الآية ٤٤.

بلا خلاف، ولا يصح أيضاً فيها الإتيان، وليس المراد في الآية ظاهرها وإنما هو أمر مشروع، فالصلاة المأمور بها هي أفعال مخصوصة مشتملة على قيام وركوع وسجود وجلوس والزكاة المأمور فيها هي إخراج مقدار من المال على وجه أيضاً مخصوص، وليس يفهم هذا من ظاهر القول فهو الباطن المقصود[١].

السادس: ما رواه العياشي في تفسيره مرسلاً عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية «ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلا وله حد، ولكل حد مطلع»، ما يعني بقوله: لها ظهر وبطن؟ قال: ظهره وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد يجري كما تجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ نحن نعلمه[٢].

السابع: ما ذكره الشيخ التقي نافياً أن تكون البطون مبنية على أساس الأوضاع اللغوية، وإنما هي «مبنية على إشارات لا يعرفها إلا الراسخون في العلم»[٣].

الثامن: ما احتمله الشيخ الخراساني بأن يكون المراد من البطون لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ، وإن كانت أفهامنا قاصرة عن إدراكها[٤]. وقد احتمل هذا الوجه السيد الخوئي[٥].

---

(١) كنز الفوائد ـ أبو الفتح الكراجكي، ص ١٨٧.
(٢) تفسير العياشي، ج ١، ص ٥.
(٣) هداية المسترشدين ـ الشيخ محمد تقي الأصفهاني، ص ١٢٦.
(٤) كفاية الأصول ـ الآخوند الخراساني، ص ٣٨.
(٥) محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للفياض، ج ١، ص ٢٣٩.

التاسع: ما ذكره البروجردي من إمكان أن يكون المراد بها المعاني المختلفة، والمراتب المتفاوتة التي يستفاد من الآيات بحسب اختلاف مراتب الناس ودرجاتهم، فإن أرباب النفوس الكاملة يستفيدون من الآيات الشريفة ما لا يخطر ببال المتوسطين، فضلاً عن العوام وأرباب النفوس الناقصة[١].

العاشر: ما احتمله المحقق العراقي من إمكان أن يكون المراد من البطون هي المصاديق العديدة لمعنى واحد كتلك، التي تتفاوت في الظهور والخفاء، بحيث لا تصل إليها عقولنا، ولا يعلمها إلا النبي ﷺ والوصي، والأئمة من ولده عليهم السلام لكونهم هم المخاطبين به، فباعتبار خفاء تلك وعدم علمنا بها عبر عنها في الأخبار المروية عنهم عليهم السلام بالبطون[٢].

وإلى هذا المعنى يميل السيد محمد الروحاني إذ يقول: «إن كون الجمل القرآنية قابلة في نفسها للتطبيق على معان متعددة مرادة في نفسها، ودالة في حدِّ ذاتها على عدد كبير من المعاني، وإن أريد منها معنى واحد لا الجميع، بحيث يمكن للفكر الدقيق الثاقب أن يصل إلى بعض تلك المعاني بالتأمل والتعمق في آيات الكتاب، فهو من عظمة القرآن، والتركيب الكلامي لجمله، إذ قل من الجمل العرفية ما يمكن تطبيقه على متعدد من المعاني، فإيراد تركيب قابل للتطبيق على عدد كبير من المعاني، وفرض ورود تلك المعاني في نفس المتكلم والتفاته إليها، وتحريه في إيراد ما يمكن تطبيقه عليها

(١) نهاية الأصول ـ تقرير بحث البروجردي، ص ٥٦.
(٢) نهاية الأفكار ـ آقا ضياء العراقي، ج ١، ص ١١٧.

من التراكيب الكلامية، دليل على عظمة ذلك المتكلم وسعة أفق تفكيره في الاطلاع على دقائق الألفاظ ومعانيها»[١].

وهذا الوجه هو الأرجح، وعلى هذا لا مانع أن تكون البطون إشارة إلى تكثر في المعاني، لكنها مقصودة من أول الأمر، ولا تباين بين معنى ومعنى آخر. وبناء عليه فقضية بطون القرآن منفصلة تماماً عن التعددية المطروحة هنا.

تعددية فهم أم تعددية حقائق:

ثم إن تبرير الاختلاف والتعددية بتعدد الأفهام والاستنتاجات، لا يصحح إلا وجه الاعتراف بحق الآخر فيما فهمه، وعدم فرض فهمنا عليه، لكن هذا لا يعني الاعتراف بحقانية الفهم الآخر، وإعطائه صدقية. وتعدد الأفهام إن كانت متباينة تدل إما على خطأ الجميع، أو خطأ بعضها، إذ لا يعقل أن تكون صحيحة كلها، إن كان اللفظ وسيلة لفهم مقصود المتكلم، وكان مقصود المتكلم شيئاً محدداً. أما لو اعتبرنا المتكلم خالي المقصود إذا أطلق كلاماً، ويكون لنا حق تعيينه وإلزام المتكلم به، فهذا عبث، إذ كيف يكون المتكلم جاداً في كلامه وهو لا يقصد معنى معين. وإذا كان يقصد معنى معين فما هو، وما هي آليات تحديده؟. نعم في بعض الأحيان يلزم المتكلم بمضمون الكلام وإن ادعى أنه لم يقصده. فلو قال لفلان: يا ملعون، كان حقاً على فلان أن يقاضيه بتهمة القدح والذم، وإن ادعى القائل أنه قصد من تلك الكلمة معنى جميل. إلا أن هذا مرجعه إلى

---

(١) منتقى الأصول ـ تقرير بحث الروحاني للحكيم، ج ١، ص ٣١٨.

الملازمة بين الكلام وقصد معناه التي يلزم بها القائل، ما لم يقم الدليل الواضح على خلافه.

والخلاصة أنك عرفت أن القضية لو تمت فهي لا تصلح إلا لأمرين:

الأول: التعددية داخل الدين الواحد، أو التعددية داخل الثقافة الواحدة.

الثاني: التعددية بمعنى حق الآخر في فهم مختلف دون الاعتراف بصوابيته.

وإذا كان الأمر كذلك فمن أين للأستاذ سروش أن ينطلق من هذا المبنى ليوجه الكلام نحو الأديان السماوية، ويعتبر «أن رأسمال الأديان الإلهية هو تلك الكلمات النافذة، والمفتحة للقلوب والمليئة بالمحتوى والمتسمة بالأبدية، ذلك أنها تحمل لكل شخص مضموناً جديداً، ولولا ذلك لتلاشت هذه البيانات، وانتهت بسرعة ولأدى الأمر بها إلى الفناء»[1].

لقد احتملنا في البداية أن يكون كلامه مختصاً بدائرة دين واحد ليبرر التعددية المذهبية، لكنه في هذا الكلام انتقل من تبرير التعدد داخل الدين الواحد لينطلق نحو التعدد بين الأديان، فتثبت حينئذ الملاحظة التي ذكرناها سابقاً، وهي عدم اعتراف كل دين بدينية نصوص الدين الآخر. فالمسيحية لا تقبل بانتساب القرآن إلى الله تعالى، ولا تبرره، وتعتبر المسلمين مخدوعين في ذلك، وهكذا المسلمون بالنسبة إلى الأناجيل المدونة لدى المسيحيين، إذ يرونها

---

(١) بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، ، ص ٢١، طباعة دار الهادي.

مكتوبة بأيديهم، وليست أناجيل منتسبة إلى الله، وما فيها من كلام منسوب إليه لم يثبت بأي طريق معتبر لا عقلي ولا نصي. بل المسيحية نفسها لا تدعي أن الأناجيل نصوص دينية، وهي تعترف أنها نصوص بشرية ألّفها بعض تلامذة المسيح عليه السلام أو تلامذة تلامذته.

رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه:

ثم يعود أدراجه إلى التعددية داخل الدين الواحد، والدين الإسلامي خصوصاً، فيستند إلى نص جاء فيه «رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» ويفسره بقوله: «أي ما أكثر أولئك الذين يحملون الفقه، الذي يعني هنا التعليم الديني، بيد أنهم لا يعرفون ما هي هذه الجواهر الثمينة التي يحملونها؟. إن بيدهم الألفاظ والكلمات، كما وعلى ألسنتهم تجري الروايات، وهم يقومون بنقلها إلى آخرين أقدر منهم أنفسهم على استيعاب المضمون والفكرة وبشكل أفضل. وهذا يعني إمكانية وجود رتب في فهم الكلام الواحد والأمر الواحد، وبالتالي وضع بطونه الكثيرة في معرض الكشف والدراسة والتحقيق، ومن هنا يمكن القول بأننا في عالم التفسير تعدديون على الدوام، وهكذا عملنا وأداؤنا، بمعنى أننا قبلنا التكثر ورفضنا منح سمة خاتم المفسرين، أو خاتم الشارحين لأي شخص من الأشخاص»(١).

لقد أصاب في تفسير معنى الحديث ابتداء، لكنه عندما فرع عليه «وهذا يعني إمكانية..» وقع في الخطأ، فالأفقهية في النص لا تعني

---

(١) المصدر السابق.

رتبة من الفهم بإزاء رتبة أخرى من الفهم مع صحة كلا الفهمين، بل تعني أن رب حامل فقه لم يصب المعنى، فيحمله إلى من هو أفقه منه فيصيب المعنى، فالأمر هنا نفي وإثبات، لا رتب وتعدد.

نعم نحن تعدديون على مستوى التفسير، وقد بيّنا ذلك فيما سبق، لكننا لا نلتزم بصحة كل التفاسير، بل إما أن بعضها خطأ وبعضها صحيح، أو أنها كلها خطأ.

اضطراب في كلام سروش:

لم يتضح تماماً ما هو مراد الأستاذ سروش في هذا المبنى، فهل هو يريد إثبات التعددية داخل الدين الواحد، أو داخل المذهب الواحد، وهي التعددية في فهم النص، وأن ليس هناك تفسير نهائي، أم يريد من إثبات التعددية ما هو أبعد من ذلك، كأن يدعي أن كل تلك التفسيرات والأفهام حقائق؟. ما قدّم في هذا المبنى لا يخدم إلا الأمر الأول أي التعدد من الداخل، وهي تعددية لم تكن أبداً في أي زمن الأزمان محل اختلاف بين العلماء. وإذا شذَّ بعضهم، أو شذَّ بعض المذاهب فيها فهذا لا يعني أن القضية تستحق كل هذا العناء. إلا أن الإقرار بالتعددية المذكورة لا يعني أنه يحق لأي كان أن يفسر النصوص، بل لا بدَّ من تحديد ضوابط كل ذلك، وقد أشرنا إلى بعضها فيما سبق مما يتعلق بطرق فهم النص. ولكن بعضها الآخر مرتبط بصفات المفسر نفسه.

إن كل جهد بذله سروش في هذا المبنى لا يخدم سوى الفكرة التي أراد بسطها في كتابه «القبض والبسط»، وقد رددنا عليها في كتابنا «دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية»، وبيّنا بوضوح الثغرات التي

انطوى عليها ذلك الكتاب وفكرته الأساسية المتمحورة حول تعدد الأفهام والاستنتاجات.

لهذا فإنه يكثر في هذا المبنى التعرض لما أشار إليه في نظرية القبض والبسط، فيعيد فكرة: «أنه ليس عندنا دين غير مفسر، فالإسلام هو مجموعة التاريخ التفسيري الذي حصل له، وكذلك المسيحية مجموعة التفاسير التي عرضت عليها وهكذا.. وهذه التفاسير كانت متعددة على الدوام، ومن ثم فأي شخص لا يوافق على تفسير ما، فإنه يتركه نحو تفسير آخر، ولا يحاول فرض قبضته على الدين الخالص الصافي، وهذا معناه أن المعرفة الدينية ليست سوى هذه التفاسير الصحيحة وغير الصحيحة. إننا غارقون في بحر كبير من التفاسير والاستنتاجات. وهذا الأمر هو مقتضى ماهية النص من جهة، ومقتضى بشريتنا وجهازنا الإدراكي من جهة أخرى. فالإسلام السنّي يعدّ فهماً للإسلام، وكذلك الإسلام الشيعي له فهم آخر أيضاً، وهذه الفهوم وتوابعها وأجزاؤها كلها أمور طبيعية تحظى بالاعتراف والرسمية»[١].

مجدداً لا ننكر هذا التعدد على مستوى التفسير، لكن لماذا أغفل السؤال عن: أين هي الحقيقة من كل هذا؟ فهل كل هذه التفسيرات هي حقائق، وهل كل فهم هو حقيقة. وهل الاعتراف بالأفهام وتوابعها يعني أنها كل على حق؟

تارة يتحدث في دائرة الدين الواحد، وتارة في دائرة أوسع،

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٢.

وهذا الاضطراب يظهر في عدة مواضع، منها ما قاله في استعراض تاريخي يبين فيه أن «كل فرقة ترى على الدوام أنها هي الحق فيما الآخرون على باطل، وكأنها كانت ترى غيرها معدوماً لا وجود له نظراً لاعتبارها إياه باطلاً، ولم يكن ليطرأ على ذهن أحد منهم بأن هذا التعدد في التفاسير والأفهام والفرق ذو معنى ومدلول آخر أيضاً، فلعل المعنى كامن في مطلوبية نفس هذه الكثرة، كما لعل الهداية أوسع مما نتصوره نحن، ولعل النجاة والسعادة مختزنة في شيء آخر وراء هذه الأفهام والدوغمائيات الباعثة على الخصومة، والتشتت والتمزق، بل لعل فهم الدين هو الآخر أمر جمعي كما هي الحياة وكما هي المدنية والحضارة»[١].

ربما كان ما استعرضه هنا في محله، إذ كانت الفرق الإسلامية يلغي بعضها بعضاً، ومن المفيد أن تجتنب الفرق الإسلامية كل ذلك، وأن تجتنب الدوغمائية الباعثة على الخصومة، لكن ماذا عن الأسئلة التي طرحناها قبل قليل؟ وماذا يقصد من قوله: «لعل فهم الدين هو الآخر أمر جمعي»، فهل يريد أن علينا جميعاً أن نتعاون لفهمه، أم يريد أن الدين هو كحقيقة متحقق في كل فهم؟. فإن كان يريد الأول فهو كلام صائب، وإن كان يريد الثاني فهو الذي يلغي أن الدين حقيقة، إذ أي حقيقة حينئذ إذا كان كل فهم هو حقيقة، وكانت الأفهام متباينة. وإذا كانت القضية متعلقة بالرتب في الفهم، فهل هي أفهام طولية أم عرضية؟. وهل كل فهم لاحق يتضمن الفهم السابق وزيادة، أم يلغي صحة الفهم السابق؟. فإن كان الفهم الآخر يرشد إلى بطلان الفهم

(١) المصدر السابق، ص ٢٣.

الأول، فالأفهام عرضية ومعها لن تكون كلها حقائق، وتكون العلاقة بينها علاقة النور بالظلمة. وإن كان الفهم الآخر يحتضن الفهم السابق مع زيادة، كانت الأفهام على تعددها حقائق، ولا مشكلة في ذلك، بل تكون كالنور الضعيف والنور القوي.

أما ما أشار إليه في آخر الفقرة من أن الهداية أوسع مما نتصوره نحن، ولعل النجاة والسعادة مختزنة في شيء آخر وراء هذه الأفهام. فهو كلام سنعود إليه، إذ جعله أيضاً أحد المباني للتعددية.

الفرقة الناجية:

ثم يتحدث عمّا سمّاه بـ«توهم» تقع به الفرق، وهي أن «كل فرقة تفكر في انه لعل الفرقة الأخرى لم يكن عندها أي تقصير في سوء الفهم الذي حصل لها، وإنما كانت مستضعفة، وبالتالي فلا يمكن توجيه اللوم لها، لكننا ولحسن الحظ وفقنا للفهم الصحيح، وصرنا بالتالي الفرقة الحقة المختارة. لكن بمجرد أن نخلع هذا التوهم ونرفع أيدينا عن مفاهيم من قبيل الاصطفاء والرضا والمقبولية والتمايز عن الآخرين والمحبوبية الخاصة لله تعالى، ونرى أنفسنا جالسين على سفرة واحدة، فإن الفكر التعددي سوف يتخذ حينئذ وضعاً أكثر جدية بالنسبة لنا، ومن ثم ستبدو لنا تأملات جديدة في مفاهيم الهداية والنجاة والسعادة، والحق والباطل، والفهم الصحيح والسقيم.. وتعددية العالم المعاصر نتاج وحصيلة لهذا النوع من التأملات»[١].

في هذه الفقرة تصريح يكاد يكون خطيراً، إذ يريد أن يسلب عن

(١) المصدر السابق، ص ٢٣.

كل فرقة حقها في أن ترى نفسها على حق، لكنها في نفس الوقت تجد العذر للفرق الأخرى حتى يمكن التعايش فيما بين الفرق. وهو بهذا يسد باباً مهماً من أبواب التعددية المذهبية المفتوحة داخل الدين الإسلامي، وهو باب يعترف بحظ من النجاة والسعادة لهؤلاء الذين نسميهم بالمستضعفين، وليس ذلك من مخترعات العلماء، وأتباع المذاهب، بل هو من الحقائق القرآنية التي يفترض أن يكون سروش قد انطلق من داخل الدين في حديثه عن التعددية الدينية. وهذه الحقيقة القرآنية سنبينها في آخر الكتاب عند الحديث عن الصراط المستقيم في القرآن الكريم.

لا يعاب على أي فرقة أن تنظر إلى نفسها على أنها وفقت للفهم الصحيح، وإنما يعاب عليها أن تدعي ذلك دون أن تملك الأدلة الكافية على صحة وجهة نظرها. وليس في ادعاء فرقة ذلك لنفسها غرور، بل هذا هو الحال في كل الحقائق المعرفية. أما قضية الهداية والنجاة فسنعود إليها.

المرجعية في تفسير النص:

ثم يشير إلى مدلول التعددية في الفهم، وتفسير النص وهو «عدم وجود تفسير رسمي وواحد للدين، وبالتالي فليس هناك أي مرجع ومفسر رسمي له. والمعرفة الدينية كأي معرفة بشرية ليس فيها ثمة قول حجة تعبداً لشخص ما على شخص آخر، كما أنه ليس هناك فهم مقدس ومتعال عن المساءلة»[١].

(١) المصدر السابق، ص ٢٣.

ربما كان كلام سروش هنا يختزن غضباً أو انتقاداً عنيفاً للعلماء، لكنه في كلامه هذا عمم ذلك للأنبياء والأوصياء عليهم السلام. ثمة سؤال نطرحه تعقيباً على كل ما قاله في هذا المبنى، وقد تعرضنا له بشكل مفصل في كتابنا «دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية»: هل هناك حاجة لوجود مرجع رسمي نهائي لتفسير الدين أم لا توجد حاجة؟ هنا يعتقد الإمامية الاثنا عشرية، أنه لا بدَّ من وجود هذا المرجع الرسمي النهائي، لكنه ليس هو العلماء الذين يخطئون ويصيبون، ولهذا اختارت الإمامية فكرة التخطئة، فترى أن الحق واحد قد نصيبه وقد نخطئه. ولا تقر بالتعدد على مستوى الحقائق، وإنما تقر بالتعدد على مستوى أن كل شخص يملك كفاءة التفسير له حق بالتصدي لذلك، وليس لنا أن ننكر عليه ما يتوصل إليه من نتائج. والمرجع الرسمي النهائي هو المعصوم، وقد كان النبي صلى الله عليه وآله هو المرجع الرسمي النهائي الذي لا يقبل الرد في تفسير الدين، بل كل ما يقوله مصدر أساسي لمعرفة الحقائق الدينية. وبعد وفاته صلى الله عليه وآله كان الإمام المعصوم هو المفسر الرسمي والنهائي للدين.

لقد أغفل سروش في هذا المبنى، كما أغفل في نظرية القبض والبسط فكرة الحاجة إلى مرجعية نهائية معصومة تملك الحقيقة الكاملة في تفسير الدين، لتريح الأمة من اختلافاتها وتنوعها. وهو بحث جدير بالمتابعة، ولا يتسع المقام له. لكن حيث أكثر من الإشارة إلى تلك النظرية فلا بأس بذكر ملخص لمناقشة ذكرناها في كتاب «دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية»:

الدين والمعرفة الدينية:

ليس الدين في مصطلح المعرفة الدينية إلا ما أتى به الأنبياء والمرسلون الذين نزل عليهم الوحي لتعليم الناس الطريقة التي يريدها سبحانه وتعالى من عباده أن يسلكوها في حياتهم. ولما كنا مؤمنين بوجود هكذا دين بهداية من العقل كان البحث في المعرفة الدينية بحثاً حقيقياً وليس أمراً تخيلياً أو ترفياً. وليس الدين ساحة بيضاء خالية من أي معرفة نسعى لملئها بأنفسنا، ونستحسن تدوينها باسم الدين، وليست المعارف الدينية أو الحقائق الدينية من مخترعات الذهن أو من الأمور التي لا وجود لها وراء نفس المؤمن. والعلاقة بين المعرفة الدينية والدين هي علاقة العلم بالمعلوم، وهي علاقة ليست محكومة دائماً بالمطابقة، بل تارة تكون المعرفة مطابقة وأخرى تكون مخالفة، وإذا خالفت الواقع كان ما نسميه علماً جهلاً في الحقيقة. والفكر الديني هو كل ما يطرح في دائرة حركة الفكر المتعلقة بالدين وشؤونه، من دون أخذ الإصابة شرطاً في صحة الوصف، وبهذا يفترق الفكر الديني عن المعرفة الدينية. فكل ما هو مطروح في دائرة البحث عن المعارف الدينية يندرج في دائرة الفكر الديني، لكن تسمية ما نناله من هذا الفكر بأنه معرفة دينية تبقى تسمية ظاهرية ما لم يحصل لنا العلم بالمطابقة، إلا أنه بمجرد أن تنكشف لنا المخالفة ينكشف لنا أنها ليست معرفة. ومن يعتقد الانطباق، يعتقد أنه عالم لكن هذا لا يعني أنه عالم حقيقة فقد يكون في واقع الأمر جاهلاً وهو يعتقد نفسه عالماً وعارفاً، وهذا ما يسمى بالجهل المركب وإن كان معذوراً، لأن العذر شيء، وإدراك الواقع شيء آخر.

من أخطاء سروش:

هنا تتبدى إحدى الأخطاء التي وقع فيها سروش إذ اعتبر المعرفة الدينية هي هذا الخليط بين المعارف الصحيحة والباطلة حين قال: «يجب التفكيك في كل معرفة بين مقام التعريف، ومقام التحقق، ومقام التعريف يلحظ فيه ما يجب أن يكون، بينما مقام التحقق هو ما تحقق فعلاً، وقد لا يتحقق ما وجب. وحين يعرّف علم ما ينظر إلى القضايا الصادقة، وليس إلى القضايا الكاذبة والباطلة، إلا أن ما يتحقق في العالم الخارجي قد لا يكون كذلك. وما من علم خالص أو صادق بشكل كامل، بل هو مجموعة من الآراء الصادقة والكاذبة لعدد من العلماء، وهي دائماً معرض التحول والتشذيب الجماعي والتاريخي. والمعرفة الدينية هي على هذا النحو»[١].

ولئن كان موفقاً في عرض الفرق بين مقام التعريف، ومقام التحقق إلا أنه لم يكن موفقاً في اعتبار المعرفة في أي علم، ومنها المعرفة الدينية، هي ذلك الخليط. وما من علم يذهب إلى ذلك، وما من علماء مختصين في علم معين يذعنون به. فعلم الطب رغم أنه يحوي أفكاراً خاطئة إلا أن عالم الطب لا يعترف بكون تلك الأفكار جزء من علم الطب والمعارف الطبية، ولذا يكون أحد الأهداف التي يُسعى لها في العلوم التمييز بين المعارف الصحيحة والباطلة وتفنيدها لإخراجها من العلم. ومن هنا يحصل الفرق في القضايا المندرجة في العلوم بين مقام البحث ومقام الاستنتاج، ففي مقام البحث يمكن

---

(١) راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢، ص ٢٧ فما بعدها.

إدراج كل قضية يحتمل صدقها وتعلقها بالعلم، ولو بالنظر إلى الآراء المطروحة في قضايا العلم كصناعة نظرية وكبحث فكري، لكن النتيجة تؤدي إلى أن تتميز القضايا الباطلة عن الصادقة ولو في نظر الباحث، فلا يرى كون تلك الباطلة جزءاً واقعياً من العلوم. وهذا في الحقيقة أحد فروع البحث عن معايير اندراج القضايا في العلوم، وهناك يتم التفصيل بين العلم بمعنى المسائل التي تخضع للبحث، وبين المسائل التي يترتب عليها الغرض، والمسائل بالنظرة الأولى أوسع دائرة من المسائل بالنظرة الثانية.

ثم لو صح ذلك بالنسبة إلى العلوم، فليس ذلك من خلال أن المعرفة هي ذلك الخليط، بل من جهة أن العلم نفسه هو ذلك الخليط، فمن يدرج القضايا في مسائل العلم من دون تمييز بين صحتها وبطلانها لأغراض منهجية وبحثية، فإن المعرفة بهذه المسائل هي معرفة صحيحة مهما كانت تلك القضايا. فالحكم على معرفة بأنها صحيحة تابعة لتحديدنا لماهية الأمر المطلوب معرفته، فإذا عممنا القضايا في العلوم إلى الباطلة كانت المعرفة بهذه الباطلة معرفة صحيحة بالعلم. إلا أن الدين ليس علماً من العلوم، بل هو حقيقة قائمة بنفسه لذا كانت المعرفة الدينية معرفة بالدين، فلم يكن المعلوم هو ذلك الخليط المشهود مثله في بعض العلوم، على فرض صحة ما قيل في مجال العلوم، فيكون قياس المعرفة الدينية على المعارف في سائر العلوم من القياس مع الفارق القائم في نفس المعلوم، وفي نفس العلم الذي تتعلق به المعرفة إن فسرنا العلم بمسائله، أو الذي يكون هو نفسه معرفة إن فسرناه بالإدراك.

فهناك إذاً فرق بين الفكر والمعرفة يكمن في أن الأول يستوعب كل ما يطرح من قضايا، بعيداً عن وصفي الصحة والبطلان بينما المعرفة لا تكون معرفة بالشيء، إلا إذا كانت معرفة صحيحة.

ويتجلى أيضاً خلل آخر في كلام سروش حين يضخم مسألة الفرق بين المعرفة الدينية والدين، أو بين فهم الدين والدين، أو بين الشريعة وفهم الشريعة، حين يقول: «إن إدراك الناس المنهجي والمضبوط للشريعة حتى وإن كان صحيحاً كليًّا ولا نقصان فيه هو غير الشريعة، والإدراك الصحيح معناه الإدراك المطابق للواقع، وهذا ما يقتضي وجود واقعية منفصلة عن الإدراك، وهذا الإدراك مطابق لتلك الواقعية. وإذا كان الفهم الصحيح للشريعة هو الشريعة نفسها معنى ذلك أنه كان يجب أن تنزل شرائع بعدد الذين يفهمون الشريعة فهماً صحيحاً، لذلك فإن المعرفة الدينية على الرغم من أنها مبنية على الدين ومرآة له إلا أنها ليست الدين نفسه»[١].

لقد أصاب بالتمييز بين الشريعة وفهمها، وبين الدين وفهمه، لكن ما دام الفرق عنده لم يزد عن كونه فرقاً بين «الوجود الذهني للمعلوم» أي الإدراك «والوجود الخارجي له» أي الواقع، ونسبة الانطباق التي اعترف بها، فإنه لا موجب من الناحية العملية لجعل هذا الفرق أمراً جوهرياً يستوجب مشكلة. وقد اشتهر بين الفلاسفة والمناطقة أن مثل هذا الفارق لا يلغي النظرة إلى نحو عينية بين المدرك بوجوده الذهني والمدرك بوجوده الخارجي، ولو كانت

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٧ فما بعدها.

المعرفة هي دائماً أمراً ذهنياً لوقعنا في إشكال مشهور ذكره العلماء والمناطقة يتعلق بكيفية الحكم على الأشياء في الخارج، مع أن الذي يقع موضوعاً لأحكامنا هو دائماً المفاهيم التي نحملها في أذهاننا. فعندما نقول الإنسان قائم فنحن هنا لا نريد أن نسند مفهوم القيام إلى مفهوم الإنسان، وإلا لكانت القضية غير صادقة، بل نريد أن نسند واقع القيام إلى واقع الإنسان من خلال استخدام المفاهيم المنظور إليها نظرة عينية مع الوقائع، ومن خلال ما عرف باسم الحمل الشائع الصناعي المعروف بينهم، والذي عد من بدائع صدر المتألهين في مقابل ما يسمى بالحمل الذاتي الأولي.

بين الفهم والمعرفة:

ثم إن الفرق بين الفهم والمعرفة أمر أغفله سروش، فالمعرفة ليست دائماً معرفة تحصيلية كسبية ذهنية بخلاف الفهم فهو دائماً كسبي ذهني تحصيلي. ومن المعرفة ما تكون حضورية، ومنها ما يكون إلهاماً، أو وحياً فأين محل هذا القسم من المعرفة الدينية في سياق بحثه. وهل يملك الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام معرفة دينية أم لا يملكونها، وهل معرفتهم كاملة أم ناقصة؟ مع تحفظنا على استخدام مصطلح المعرفة هاهنا، إذ المتعارف عليه إطلاق لفظ العلم، إلا أن المعرفة في هذا الكتاب مستعمل في المعنى الشامل للعلم، وهو كذلك عند سروش، ومن هنا أهملنا الفرق بين العلم والمعرفة من الناحية اللغوية واستقراء موارد الإطلاقات المختلفة، فإن القضية لا تتعدى المصطلح وإذا اتضح المصطلح يصبح الأمر سهلاً.

ويتجلى هذا الإصرار من سروش على تضحيم الفرق بين

المعرفة الدينية والدين إلى حد القول: «دين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل»[١].

وهذه العبارة تستوجب عدة محاذير:

الأول: إن الشريعة الخالصة لا يمكن أن تنال للبشر، ويترتب عليه محذور خطير وهو لزوم لغوية إنزالها إلى الناس، وأمر الرسول بتبليغها إليهم، إذ يكون في الحد الأدنى من التكليف بغير المقدور.

يبدو أن سروش تنبه إلى هذا المحذور حين تساءل: «هل الفصل بين الشريعة وبين فهم الشريعة يعني أننا سننشغل دائماً بفهم الشريعة، وأن الفصل سيحرمنا من الشريعة ذاتها، وسيحجبها عنا؟ وهل نتخلى كليًا عن الشريعة ونقيدها بقيد النسيان؟. إلا أنه حين الإجابة لم يقدم شيئاً سوى أنه قاس فهم الشريعة على علم الطبيعة، فقال: «وهل الانهماك بعلم الطبيعة سيؤدي إلى هجر الطبيعة؟ وهل علم الطبيعة هو حجاب الطبيعة أم مرآتها؟ أليس جهد العلماء منصباً على معرفة الطبيعة ذاتها»[٢]. مع أن الفرق بين علم الشريعة أو المعرفة بالدين والعلم بالطبيعة فرق شاسع. فالطبيعة في نفسها تحمل أسراراً لم يتكفل الله تعالى ببيانها، وإنما ترك أغلبها للعقل البشري كي ينالها، ونحن نعلم أن الأسرار غير محصورة بحدود يمكن الوصول إليها جميعها، ولا يستلزم ذلك أي لغو في الخلقة، بينما الشريعة الدينية فعل لله تعالى يصل إلى الناس عبر الرسل والأنبياء إلى البشر بهدف

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

وصوله كاملاً، فإذا استحال الوصول إلى شريعة خالصة ونيلها لزم المحذور.

الثاني: ما مناط تسمية معرفة بأنها دينية ما دام الواقع غير مرئي؟. وفي هذه النقطة يتحدث سروش قائلاً: «إن ما يضمن دينية هذه المعرفة هو عودة العلماء المستمرة إلى الكتاب والسنة، وعزمهم الصادق على كشف معاني الشريعة وبطونها»[١]. وهذه الضمانة في السياق الذي نجده في كتاب قبض وبسط الشريعة عديمة الجدوى، لأن المفروض الإجابة عن سؤال ما يضمن كون معرفتنا بالدين هي معرفة بالدين، وليست معرفة بشيء آخر تحت اسم الدين. فإن كانت العودة إلى الكتاب والسنة والعزم الصادق هي الضمانة، فهل يكون الكتاب والسنة في حد ذاتهما ضمانة أم الفهم هو الضمانة؟، لا شك أن مراده الفهم إذ الكتاب والسنة كالدين لا ينالان عنده بشكل خالص، والقرآن حمال ذو وجوه حسب النص الوارد عن الإمام علي عليه السلام[٢]. وفرق كبير بين أن نقول ما هو طريق المعرفة ومن أين تنشأ المعرفة الدينية، وبين أن نقول ما يضمن كون معرفتنا بالدين معرفة به ما دامت الشريعة في نفسها غير قابلة للوصول.

وبعبارة أخرى: فرق كبير بين أن نبحث عما يصحح توصيف معرفة بأنها دينية، وبين أن نبحث عن المعيار الواقعي الذي يمكن من خلاله أن نحكم على معرفة أنها دينية أم أنها من فعل الهوى، أو أخطاء الفكر.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٢) أوائل المقالات للشيخ المفيد، ص ٤٠١، راجع أيضاً نهج البلاغة شرح ابن أبي الحديد، ج ١٨، ص ٧١.

الثالث: أنه يجعل الدين هنا عين الفهم، مع أنه في موارد كثيرة من كلامه في كتابه، منها ما نقلناه وما سننقله، يرى أن الدين غير المعرفة الدينية، وأن الشريعة غير فهم الشريعة، ونحو ذلك من العبارات، بينما هنا يرى أن الدين يتعدد بتعدد الأفهام، وهو بالنسبة إلى كل واحد عين فهمه، وهذا يعني بعد ضم ما قاله من أن الفهم قد يختلط بين الصحيح والباطل أن دين كل واحد هو هذا الخليط، ولهذا يتعدد مع أن المفروض أن الدين واحد.

نحن نوافق على أن اختلاف الأفهام يؤدي إلى اختلاف النظرة إلى الدين، فكل صاحب فهم يشير إلى الدين حسب فهمه له، ونقر بالفرق بين الدين وفهمه، لأن الدين واقع والفهم قد يصيبه وقد يخطئه، لكن هذا لا يعني إلا أن الإنسان يكون له دين واقعاً بمقدار ما هو مصيب في فهمه، أما ما هو مخطئ فيه فهو ليس ديناً لا واقعياً ولا بالنسبة لصاحب الفهم، وان كان معذوراً فيما لديه إن لم يكن مقصراً في تحصيل المعرفة والفهم. وكل العلماء يصرحون في كتبهم الأصولية والفقهية بأنهم في البداية يعلنون إقرارهم بالدين كما جاء به الله تعالى، وإنما تكون الأفهام مشيرة لا موضوعية لها، ولهذا عرّفنا عن أنفسنا باسم التخطئة. وعندما يخطئ الفقهاء بعضهم بعضاً فهم لا يخطئون دين بعضهم البعض، بل يخطئون الفهم، والفرق بين الأمرين كبير. نعم لو كنا من القائلين بالتصويب الذي يعني في بعض دلالاته أن دين كل امرئ هو فهمه للدين، وأن لا وجود واقعي للدين غير ما يعتقده الإنسان، لزم القول بالتعدد الحقيقي للدين وأن الله تعالى قد أنزل أكثر من دين على الأرض، وهذا لازم لا يعترف به أصحاب

القول بالتصويب، وهو في الحقيقة أحد الإشكالات الجوهرية على ما ذكروه.

لا غبار على ما قاله سروش من كون «المعرفة الدينية هي جهد إنساني لفهم الشريعة مضبوط ومنهجي ومتحرك»(١) من حيث المبدأ، إلا أن النقاش فيه من حيث التعميم، فهل كل معرفة دينية تحتاج إلى جهد بشري أو إنساني لتحصيلها؟، أليس في الدين معارف بديهية تستغني عن أي جهد عقلي، أو بحث نظري؟ فإن لم يكن هناك شيء من هذا القبيل لامتنعت المعرفة، إذ ما من معرفة إلا وتنطلق من أوليات وبديهيات يتم التأسيس بناء عليها، وإن كان هناك شيء من هذا القبيل فلماذا هذا التعميم.

المعرفة والحقيقة:

لا قيمة للبحث عن أي معرفة إن لم تكن هناك حقيقة واقعية نسعى للوصول إليها. والقول بنسبية المعرفة إن كان المراد به أن كل معرفة يحكم بصدقها بمقدار ما نعلم بمطابقتها للواقع، وبمقدار ما يملك كل منا من تصور للواقع، فهو قول صحيح، فإنه بوجه من وجوهه قول بإمكانية الخطأ فيما ندعيه من معرفة دينية، إلا أن هذا لا ينفي وجود معارف صادقة في واقع الأمر. كما أنه صحيح إن أريد بنسبية المعرفة الدينية أنها صحيحة بالنسبة لمنظومة ثقافية فكرية، فيكون التأكد من صحة تلك المنظومة أو أسسها جزءاً من تلك

(١) راجع قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢، ص ٣٠.

المعارف الدينية، لا أن ننطلق منها من دون بحث أو إثبات لنفرع عليها، فإن الفرع تضيع قيمته إن لم تثبت قيمة الأصل. وإن كان المراد أنه لا حقيقة وراء الذهن لنحكم بالمطابقة، فهذا في الحقيقة هو إفراغ للبحث عن قيمته.

إن كثيراً من الآثار التي ترتبت على بحث سروش هو ذلك التعريف الخاص به للمعرفة الدينية، والتي جعلها مزيجاً من الحق والباطل. ونحن نقول إن المعرفة الدينية لا تكون إلا معرفة بالدين، وبالتالي لا يمكن إلا أن تكون المعرفة الصحيحة المنطبقة على الواقع، وإن الدين يمكن نيله ومعرفته، وإذا اختلفنا فأحدنا أو كلانا على خطأ. ولا يكفي لكي تصير المعرفة دينية انتسابها إلى النص وصدق النوايا. وهدف الصادقين هو الوصول إلى معرفة دينية وتنقية الشوائب قدر المستطاع، وإن كان هذا أمراً غير متيسر للإنسان بمعزل عن العون الإلهي، ووجود معصومين نلجأ إليهم لتحصيل المعرفة والاهتداء بهم.

نقر بأن الفهم الديني الحاصل لدى أي باحث أو مجتهد لا يكتسب أي قدسية تمنع من حواره أو نقده أو رفض ما يقول ما دمنا نقر بأن هذا الباحث، وذلك المجتهد غير معصومين. وعندما يخطئ فقيه فقيهاً، أو باحث باحثاً آخر في فكرة، فهو في الحقيقة لا يحكم عليه بالمخالفة مع الإسلام إلا من خلال فهمه هو للإسلام، لكن هذا لا يعني أن الأمر دائماً هو كذلك، بل هو مختص بالقضايا والأفهام النظرية أعني غير البديهية سواء كانت بداهة عقلية أم بداهة نقلية، فبعض الأفهام تكون مطابقة في الواقع للإسلام، وهذه المطابقة تسمح

بالحكم بالمخالفة، مخالفة واقعية للإسلام، فمن منا لا يخطئ من ينكر خاتمية نبوة النبي محمد ﷺ باعتبار ذلك مخالفة للإسلام واقعاً. صحيح أن الأفهام غير ثابتة إلا أن هذا لا يعني أنه لا يوجد طريقة للثبات ما دام قد تم الإقرار بأن الإسلام ثابت، وإذا أنكرنا أي إمكانية للوصول إلى ثبات، ولو في الجملة، فهذا يعني الادعاء بأن الإسلام لا يمكن الوصول إليه لا كليًا ولا جزئياً، وهذا يؤدي إلى كون البحوث بحثاً عن سراب. فما دمنا نقر بأن الإسلام له واقعية بمعزل عن أفهامنا ومعارفنا، وما دمنا نقر بثباته، فأي معنى لواقعية وثبات لا يمكن الوصول إليهما؟.

من يملك الحقيقة الكاملة:

وفي الحقيقة لو خلينا نحن البشر إلى أنفسنا في فهم الإسلام لكان ما قيل صحيحاً تمام الصحة، ولكان الوصول إلى الدين الصحيح في غاية الاستحالة، ولهذا آمنا بالنبوة التي تعني ضرورة الإرشاد الإلهي عبر شخص ينقل إلينا ما عند الله تعالى، ولهذا كان في الدين الإسلامي مرجعيات لا تقبل النقض ولا الرد، وهي مرجعية القرآن الكريم ومرجعية الرسول ﷺ وأهل البيت عليهم السلام، وما خسر المسلمون شيئاً أكثر مما خسروه عندما لم يعترفوا بمرجعية أئمة أهل البيت عليهم السلام وركنوا إلى قدراتهم الخاصة في فهم الشريعة، فلجؤوا إلى سبل شتى ليتداركوا النقص الذي لمسوه في معارفهم، أو لتتميم أحكام في شأن أمور لم يجدوا لها، أو لم يعثروا على حكمها في النص المعتبر. فكيف ستكون الحال لو أنكرنا مرجعية القرآن الكريم أو مرجعية النص النبوي، وسمحنا بالاجتهاد مقابل النص.

وإذا كنا نعاني من غيبة الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف، وبالتالي ستبقى معارفنا قابلة للرد والنقض مهما بدت للعارف يقينية ما لم تعتمد على بديهيات كما بيّنا، إلا أن هذا لا يلغي كون وجود المعصوم عليه السلام يسد هذا الخلل ويرفع هذا النقص ليدلنا على الحق لا على فهم من الأفهام، وفكرة من الأفكار، فليس المعصوم ممن يشتغل بالاجتهاد ولا بالحدس أو الظنيات.

إن ما ذكرناه آنفاً هو في الحقيقة أحد الأدلة على ضرورة وجود مرجعية معصومة ترفع الاختلاف والضلال، وهما من أهداف القرآن والكتب السماوية، ومن علل وجود المعصوم المرافق للقرآن[١].

إن الوصول إلى فهم واحد للدين يصيب كبد الحقيقة هدف لكل المخلصين الساعين وراء الحق، المتعطشين لمعرفته، ومن الغباء أن نقنع أنفسنا بأن الاختلاف هدف بحدِّ ذاته، بل هو تضييع للحق. وإذا لم نكن قادرين من تلقاء أنفسنا، وبما أوتينا من معرفة وقدرات على الوصول إلى الحقيقة، فهذا يعني أن تعريف الإنسان بالحقيقة لطف بالإنسان تستوجبه حكمته تعالى ورأفته، ولهذا أرسل الرسل وبَعث الأنبياء، وأنزل الكتب، ولهذا أيضاً نكتشف ضرورة وجود من يكمل مسرة الرسول صلى الله عليه وآله بيننا يملك كل الحقيقة ويدلنا عليها.

الاختلاف مذموم:

أما قضية «اختلاف أمتي رحمة» فهي شائعة قد اشتهر لفظها

---

(١) راجع لمزيد من التفصيل حول المرجعية الفكرية المعصومة كتاب الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي، ص ٩٠ فما بعدها للمؤلف.

وحرف معناها، في مغالطة مقصودة. فالرحمة هي في عدم الاختلاف كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[١]. وأما تفسير القول المشهور عن الرسول الأكرم ﷺ فقد تكفل به الإمام الصادق عليه السلام، إذ جاء في بعض الروايات:

ورد سؤال للإمام الصادق عليه السلام: إن قوماً يروون أن رسول الله ﷺ قال: «اختلاف أمتي رحمة»، فقال عليه السلام صدقوا. فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب؟ فقال عليه السلام: ليس حيث تذهب وذهبوا، إنما أراد قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ﷺ ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، إنما أراد اختلافهم في البلدان لا اختلافهم في دين الله، إنما الدين واحد، إنما الدين واحد»[٢].

خلاصة البحث:

الخلاصة التي يمكن الإقرار بها في نهاية بحثنا في هذا المبنى، أنه لا يصلح لتبرير التعددية الدينية على مستوى الحقانية. نعم هو يصلح للتسامح بين أهل الدين الواحد على اختلاف مذاهبهم يعذر بعضنا البعض الآخر فيما تبنى من معارف ومفاهيم حول الدين، على أساس مبدأ التخطئة الذي يرى أن الاختلاف لا يكون إلا بين خطأ وصواب، لا التصويب الذي يثبت حقانية لكل المعارف على اختلافها وتناقضها وتنافيها فيما بينها.

---

(١) سورة هود، الآيتان ١١٨، ١١٩.

(٢) الشيخ الصدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٨٥.

البحث الثاني

المبنى الثاني: «تنوع تفاسيرنا للتجارب الدينية»

وقد أبدى سروش عناية فائقة بهذا المبنى واستغرق في شرحه، ووصفه تارة بالممر الآخر لورود التعدد والتنوع في الفكر الديني[١]. وقد تقدم عنه وصفه بأنه أحد العمادين اللذين يقوم عليهما مبدأ التعددية الدينية. وهذا المبنى يساعده على الخروج من الدائرة المذهبية، ودائرة الدين الواحد، لكنه يبقى في دائرة الأديان فلا يخرج منها. وربما يسمح له بالخروج من دائرة الأديان السماوية، إلى المعتقدات التي تؤمن بإله لكنها تشرك بالله، فتتخذ الكواكب أو الأوثان آلهة مع الله أو من دونه. وبهذا المعنى يكون المبنى الثاني أوسع دائرة من المبنى الأول الذي، لو تم، لم يصلح إلا لأن يكون مبنى للتعددية المذهبية داخل الدين الواحد، حيث يتم الاتفاق فيه على النصوص الدينية، لكنك عرفت عدم تماميته وأن أقصى ما هناك الاعتراف بالرأي الآخر واحترامه، لا الاعتراف بصوابيته وحقانيته.

---

(١) بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، طباعة دار الهادي، ص ٢٤.

ما هي التجربة الدينية؟:

ويعني بالتجربة الدينية «المواجهة مع الأمر المطلق والمتعالي»[١]، وهي في اعتقاده تتمظهر في صور مختلفة.. «إنها أحياناً إدراك للسر، وأخرى كشف للرمز، وأحياناً حزن وإحباط من التعلقات الفانية، وتحليق للقلب نحو البقاء والخلود، وأخرى تظهر عن طريق تجلي جذبة أو عطش أو فراغ أو نور أو جمال أو بهجة..»[٢].

وكأن التجربة الدينية متقومة بمصطلحات استقاها من العرفانيين تارة، ومن أهل الكنيسة تارة أخرى، ومن المفردات التي يتناولها أهل الرياضة في مسالكهم المختلفة حتى الهندوسية مثلاً، أو البوذية. فالتجربة الدينية هي بحسب التعريف المذكور، أمر يعيشه الفرد منا بأحاسيسه المختلفة والمتنوعة، والكل يكون له نحو اتصال بالله تعالى، وعيش معه، على اختلاف مظاهرها التي أشار إليها. إلا أن هذا الاتصال وهذا الارتباط، أو تلك المواجهة قد تكون واضحة وقد تكون خفية عنا. فالاختلاف بين الأديان ليس في واقع التجربة وصدقها، فالكل يتجه نحو مقصد واحد، ويتعلق بشيء فارد، وهو تلك القدرة، أو ذلك الجمال، وإنما الاختلاف يقع في تفسيرها. والاختلاف في التفسير لا يغير من الحقائق شيئاً، وبهذا يكون العرفان وجهاً من وجوه ذلك التفسير. وقد نقل عن بعض المتصوفة في شرح هذه التجربة «أن السالك بشروعه في تصفية القلب ومجاهدة النفس

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

والرياضة معها يعبر الملك والملكوت، وتنكشف له الوقائع في المقام المناسب بما يناسب حاله، وقد يكون ذلك أحياناً على صورة الرؤيا وأخرى على شكل واقعة غيبية»[١]، ثم يعقب على ذلك بأنه «نوع من التفسير لهذه التجربة نفسها»[٢].

وإني شخصياً لمعجب بهذا المبنى، وقد آمنت به منذ ما قبل اطلاعي على كلام سروش، لكنني لم أكن لأضعه في سياق التعددية الدينية، بل في سياق البحث عن سر الرحمة الإلهية التي ينالها أهل الأرض على اختلاف مذاهبهم الدينية، ومعتقداتهم، فربما شفى الله مريضاً دعاه وهو من دين غير الإسلام. والحقيقة فإن هذا المبنى في حدِّ ذاته ليس فكرة مبتدعة، ولا هي بالجديد في دائرة الفكر الديني عموماً والإسلامي خصوصاً. وكيف يكون كذلك والفطرة عندنا دليل لبي وجداني على وجود الله تعالى، واتجاه الخلق إليه، ولهذا كان هو المقصود الواقعي للإنسان الساعي نحو الكمال، والمتعلق بقوة تنجده في وقت الضيق، ومن هنا كانت هذه الأحاسيس هي الموحد الواقعي في حركة الإنسان، كل إنسان، وإن أخطأ في تفسيرها. لكن الجديد في استخدامات هذا المبنى طرحه في سياق بحث التعددية الدينية.

مغالطة تحتاج إلى حل:

ومآل هذا المبنى إلى أن تكون الأديان معبرة عن حقيقة واحدة. وهنا مغالطة لا بدَّ من حلها قبل استكمال البحث، إذ على ضوء هذا

(١) المصدر السابق، ص ٢٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٥.

الحل سنتمكن من مناقشة بعض التفاصيل الواردة في هذا المبنى، بخلاف ما إذا بقينا تحت تأثير المغالطة فقد يصعب علينا ذلك. فالتعبير عن الحقيقة الواحدة، إن أريد به التعبير عن واقع قد لا نكون أحسنا التعبير عنه، أي ملاحظة واقع الحال، وأن الإنسان في واقعه مريد لله تعالى وإن أخطأ الطريق أو التفسير، كما أشرنا قبل قليل. فهذا حق، لكن هذا لا يستوجب التعددية الدينية لتكون كلها ذات حقائق، لأنها إنما تكون كذلك بمقدار صدقها في التعبير عن تلك الحقيقة، فإذا أخطأنا في التعبير عنها نكون منحرفين عنها. أما إذا كان المقصود بالتعبير عن الحقيقة الواحدة أن الأديان تحمل تلك الحقيقة الواحدة فهذا غير صحيح. نقول ذلك مع وعينا التام أننا ربما نستبق النتائج لكن هذا كان أمراً ضرورياً لنلفت عناية القارئ الكريم إلى المغالطة المطروحة في هذه القضية.

التجربة الدينية والدين:

إن التجربة الدينية ليست ديناً، وهذا مؤكد بل هي ـ إن كانت صادقة ـ طريقاً يوصل إلى الدين. والدين هو مجموعة معتقدات وتشريعات ترتقي بتلك التجربة إلى محلها المناسب وتضعها في السياق الصحيح، ليصل الإنسان إلى سعادته في الدنيا والآخرة. وإذا لم تكن التجربة المسماة بالدينية ديناً، ولا جزءاً منه، فإنها قد تنفك عن الدين أو المعتقدات، وقد لا يكون الدين الذي ننتمي إليه أو المعتقدات معبراً عنها. نلفت هنا إلى أن مقصودنا بالدين ليس الدين السماوي كما أنزله الله تعالى، بل الدين المنسوب إلى السماء على ما هو عليه فعلاً في واقع حياة الناس ومعارفهم مع ما قد يحتويه من

تحريفات وبدع. إذاً لا يكفي وجود التجربة الدينية كي نقر بالتعددية الدينية بالمعنى المطروح هنا للتعددية.

وإذا كان الدين منفصلاً عن التجربة، فما هو موقع الدين منها، وهل الدين هو محض تفسير لها لتكون التعددية الدينية محض تعددية تفسيرية لتجربة متحدة لها مظاهر مختلفة. وهل إن تعدد الأديان سببه تعدد التفسيرات، وتعددها يفترض اختلافها فيما بينها، وإلا لكانت واحدة؟ وهل تعدد الأديان، كما أنزلها الله تعالى، تعدد حقيقي أم تعدد شكلي لا يمس المضمون والجوهر، أم تعدد تكاملي يحفظ الحقيقة يطور اللاحق منها ما سبق، ويكملها. وهل هناك حقائق دينية يجب أن يتضمنها كل دين، أم أن الأديان قد تختلف فيما بينها اختلافاً جذرياً. وهل إذا جاءنا دين أو تفسير ـ بحسب كلمات سروش ـ من عند الله تعالى في زمن النبي عيسى عليه السلام، ثم انحرف الناس عن هذا الدين أو التفسير، ورسموا تفسيراً آخر من عندهم يصير هذا أيضاً ديناً، ويبقى على دينيته، بحكم أنه تفسير للتجربة وإن كان مخالفاً للتفسير الأول الذي أتى به النبي عيسى عليه السلام، وصار تفسيراً بشرياً محضاً ربما يكون واضعوه قد ارتكبوا فيه الكثير من الافتراءات في غفلة من الناس الذين اتبعوا ذلك الدين؟ هل نظرية الثالوث مثلاً هي تفسير ديني لتلك التجربة، أم هي تفسير بشري لبس لباس الدين؟

تلاقي الأديان:

الذي نعتقده أن الأديان على اختلافها معبرة عن حقيقة واحدة، نعم. لكن الأديان كما جاء بها الأنبياء، لا كما يزعم الناس حتى ولو تلاعب بها المتلاعبون. واختلاف الشرائع الدينية في بعض التشريعات

مرتبط بعالم النسخ الذي قد يحصل في الشريعة الواحدة أيضاً، لارتباط حكم سابق بعوامل خاصة يزول الحكم بزوالها. ولهذا فإن كل الأديان السماوية، كما جاء بها الأنبياء تدل على معنى واحد، فإن كان الدين تفسيراً فهي ذات تفسير واحد، ولا يدل اختلاف بعض التشريعات على اختلاف التفسير. نعم بغي الناس أحدث اختلافاً خطيراً في الدين، كما أن لجهلهم دوراً آخر في هذا الاختلاف، فاختلفت التفسيرات. فمنشأ الاختلاف ليس دينياً، ولا سماوياً، ولا من الأنبياء أو الرسل، بل من البشر أنفسهم. أليس هذا ما يمكن فهمه من قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1]. ولنا وقفة أخرى مع هذه الآية في سياق عرضنا لمفهوم الصراط المستقيم في القرآن الكريم.

تفسير التجربة ومبدأ الحق والباطل:

ثم ما هو موقع التفسير، من مبدأي الحق والباطل، أم أن الحقانية والبطلان متمحضان في التجربة نفسها، ولا تطال التفسير، وبالتالي الدين نفسه؟ وهل كل نظرية تفسر التجربة يحمل أصحابها، إن لم تكن ديناً منزلاً من عند الله، كل عوامل المعرفة والصدق والنزاهة تجعلهم أولاً قادرين على تفسيرها، ثم على تقديم تفسير

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٣.

صحيح لها، دون إنكارها والتحايل عليها؟ أم يكفي أي تفسير بمحض أنه تفسير ولو كان كيدياً ليكون ديناً، أو ليكون حقاً أو له جزء من الحقانية. هل يستحيل أن تكون هناك أي علاقة بين تفسير ما للتجربة مع عالم الأهواء والظلم والغش والتزوير والتدليس على الناس والتلاعب بمشاعرهم.

لا شك أن التجارب الدينية التي يعيشها الأعم الأغلب من الناس تلتقي في مسار وجداني واحد، والكل إلى ذلك الجمال يسير. لكن هل كل التجارب صادقة، وهل كل الأحاسيس التي نعيشها وتربطنا بما نعتقد أنه الإله هي أحاسيس نقيَّة صحيحة، أم يمكن للوهم أن يسري حتى إلى ما نسميه تجربة دينية؟ هل يمكن أن نعيش تجربة سخيفة واهمة في عالم مشبع بالأوهام نتيجة تراكمات عاطفية معينة، أو تربية وتوجيه مكثف، فنظن أنها تجربة دينية؟ هل يمكن أن نعيش ما قد نسميه تجربة دينية وتكون في واقع الأمر انحرافاً خطيراً؟.

يشير القرآن الكريم إلى أن الناس قد يمرون بمثل تلك التجارب التي يلاقون فيها الله تعالى، ويستشعرون وجوده في لحظة ضيق هي لحظة التماس المباشر مع الفطرة أيضاً، لكنهم فيما بعد ينكرون تلك التجربة أو يعمدون إلى نسيانها، ولا يعتنون بشأنها، وفي هذا المجال نقرأ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[1].

(١) سورة يونس، الآية ١٢.

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم مَّتَٰعَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٣﴾﴾[1].

وقد دلت هذه الآية أن هؤلاء الذين وقعوا في تلك التجربة قد يتمردون عليها، ثم يبغون، وليس البغي فقط في السلوك، بل قد يبغون في توجيه ما عاشوه وتفسيره.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِىَ مَا كَانَ يَدْعُوٓا۟ إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾[2].

دلت هذه الآية على أن هذا الإنسان الذي مر بتلك التجربة في لحظة الضر، قد أخطأ في التفسير، وعن عمد أخطأ، فجعل لله أنداداً، فحكم عليه القرآن بالكفر وجعله من أصحاب النار. فإذا كان الإنسان قد تحايل على نفسه في تبرير ما عاشه حفظاً لمنافع دنيوية «تمتع بكفرك»، فبالأولى أن يتحايل على الناس في تفسيره لمشاعرهم ووجدانهم وتجاربهم.

---

(١) سورة يونس ،الآيات ٢٢ ـ ٢٣.
(٢) سورة الزمر، الآية ٨.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَٰهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍۭ بَلْ هِىَ فِتْنَةٌ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[١].

وهذا آخرٌ تمرد أيضاً على التجربة، وأنكر أن تكون قد حدثت معه، وادعى أن ما ناله من نعمة إنما حصل له من قدراته الخاصة.

فهذه الآيات تدل أيضاً على أن بعض التفسيرات يمكن أن لا تكون صادقة مع التجربة، وبالتالي تكون محكومة بالخداع، مثل أن يخرج الإنسان من تلك التجربة إلى الشرك، أو الإلحاد، أو إسناد النعمة إلى نفسه، فلا يشكر الله تعالى على ما أنعمه عليه.

وتتأكد هذه الأسئلة عندما يجعل الرؤيا في المنام من تلك التجارب فيقول: «أبسط هذه التجارب هي الرؤيا، والذين ينقلون عن النبي ﷺ بأن الرؤيا الصالحة تعد جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»[٢].

ليس لدينا شك في مقولة: إن الرؤيا الصالحة جزء من أجزاء من النبوة. لكن ما هو معيار وصف رؤيا بأنها رؤيا صالحة؟

تفسير التجربة والدين:

ثم يدخل في قضية تنوع التفاسير فيقول: «فالعزم على معرفة ما هو ذاك النداء الذي سمعته ومن أين كان؟. وبالتالي بيانه باللسان على صورة المفاهيم ـ التي قد تكون أحياناً متناقضة ومتنافية ذاتاً ـ هو نفس الورود به إلى ساحة التفسير»[٣].

---

(١) سورة الزمر، الآية ٤٩.

(٢) «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة»، طباعة دار الهادي، ص ٢٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٦.

فالتجربة الدينية هي ذلك النداء الفطري الذي يشعر به كل إنسان في حالة أو حالات معينة، وهو ما يدعو المرء للبحث والتساؤل عن هذا النداء ما هو؟، ويسعى لتوضيحه وشرحه بلغة معينة، فيصبها في قالب من المفاهيم، والتي قد تبدو متناقضة. إن هذه الحالة هي حالة البحث عن الدين، لأنها حالة البحث عن التفسير. وإذا تبنينا تفسيراً معيناً نكون قد انتمينا إلى الدين الذي يتبنى ذلك التفسير.

ووفقاً لهذه المقولة، تكون التعددية الدينية تعددية شكلية غير جوهرية، والمعيار التام هو في تلك التجربة، وتكون التعددية الدينية إذا نسبت إلى التجربة متحدة في الجوهر مختلفة في المظهر، لأن تلك الحالة الوجدانية، والتجربة الدينية تتمظهر بمظاهر شتى كلها تدل على شيء واحد. وإذا نسبت إلى التفسير والمعتقدات والشريعة تكون تعددية وكثرة قد تكون متناقضة ومتنافية فيما بينها، موحية بأنها تعددية حقيقية، لكنها تخفي وراءها الحقيقة المشتركة. فكل دين سماوي أو غير سماوي، موحد أو مشرك، وثني أو غير وثني يخفي وجهاً من تلك الحقيقة.

لقد أصاب في أن كل نفس مهما كان انتماؤها الديني، تستمع بفطرتها إلى ذلك النداء، وليس ذلك إلا الإحساس الوجداني بالفقر والحاجة، لغني مقتدر كامل، وهو الذي يدعى في موارد الضراء، وإذا ضاقت بنا السبل، كما عبر القرآن عن ذلك غير مرة في القرآن الكريم. إلا أن البحث يعود قهراً إلى مدى علاقة التفسير أو الدين بالحقائق، وما هي علاقة الدين بالصراط المستقيم، وهل الصراط المستقيم محض التجربة أم للدين دخل في ذلك الصراط؟. وهل

يكفي أن نكون في واقع أمرنا، وبحسب فطرتنا طالبين الجمال المطلق حتى نصير على حق في سلوكياتنا، معذورين في اتجاهاتنا، مهتدين غير ضالين؟. وإذا كانت التجربة هي المعيار التام، وأحد العمادين التامين في تبني التعددية الدينية، فما هي قيمة البحث عن الدين أساساً، ما دامت التجربة أمراً وجدانياً فطرياً؟. وما هي حاجتنا للتفسير في طريق الهداية والضلالة. فإن لم يكن للدين، والتوجيه والإرشاد دخل في هذا الطريق يصير إنزاله، واختيار رسل لتبليغه، عبثاً لا طائل منه، إذ الفرض أن التفسير في حدِّ ذاته لا قدسية له، وليس له قيمة ذاتية، بل كل القيمة للتجربة ما دامت هي عماد تام. ويصير البحث عنه مضيعة للوقت لا قيمة لها لا معرفياً، ولا عملياً.

تجارب الأنبياء وأديانهم:

والقضية تتعقد حين يتحدث عن الأنبياء في مسألة التجربة الدينية فيقول: «وهكذا الأديان كلها مسبوقة بالكشف، فقد كانت تجارب غيبية وقدسية وروحانية من جانب الأنبياء، فالأنبياء الحقيقيون لم يذهبوا إلى مدرسة، كما لم يكونوا سحرة أو كهنة ولا مجانين أو مخادعين لأنفسهم، وإنما كانوا على حد تعبير إقبال اللاهوري «رجالاً باطنيين»، وليس فقط الأنبياء، بل إن أتباعهم المتأدبين والمجاهدين كان لهم أيضاً حظ من الوحي، والتجربة الباطنية»[١].

ماذا يريد سروش من هذه القضية، وهل يريد الحديث عن تجربة دينية فردية كان يعيشها الأنبياء، لا علاقة لها بالتفسير والمظهر؟

---

(١) المصدر السابق.

هل كانت لديهم تجارب دينية قد أخطؤوا تفسيرها مثلاً؟ هل كانت لديهم تجارب دينية اختلفوا فيما بينهم في تفسيرها؟ أم أنهم مثلما عاشوا التجربة الدينية ألهموا التفسير الصحيح. وقدموا التفسير الصحيح والدين الواحد سماها الله تعالى في القرآن الكريم بالإسلام، تسمية تنطبق على كل الأنبياء السابقين، لأنه كنه الدين، وجوهره، وليس محض التجربة. والأنبياء عليهم السلام في لقائهم مع الله تعالى مختلفون، لأن لكل نبي مقامه، فيكون له لقاؤه. ولأن بعضهم أكمل من غيره كان لقاؤه أتم وأكمل. والاختلاف بين لقاء ولقاء بالكمال والنقص ليس من الاختلاف الحقيقي، بل هو من الاختلاف التشكيكي الذي يسري على كل الوجودات المشتركة فيما بينها في الحقيقة والمختلفة فيما بينها في رتب الحقيقة. فالنور قوي وضعيف، وكلاهما نور. أما الظلمة والنور فمتباينان حقيقة، وإن أطلقنا على الظلمة اسم النور. فليس محض اللفظ هو ما يحل المشكلة، ويجعل التفسيرات متفقة في الحقيقة، وإلا لكان البحث لفظياً، ولكان قوام الأمور بالألفاظ لا بالمعاني. كما لا يكفي محض النوايا ـ على فرض سلامتها ـ ولا محض تسمية تجربة بأنها دينية وقد تكون شيطانية، كمن يعبد ذاته ويعتقد أنه يعبد ربه.

العلاقة بين التجربة وتفسيرها:

ثم ما هي العلاقة التي تحكم التفسير بالتجربة، هل هي محض علاقة اللفظ بالمعنى؟ أم أن العلاقة بينهما حقيقية بحيث يمكن للتجربة الصادقة، والصدق في التعامل معها أن يرشدا إلى تمييز الحق من الباطل من التفاسير المعروضة، وبحيث يمكن للتفسير الصحيح،

والدين السليم أن يقوي التجربة ويدعمها؟ وهل يمكن للتفسير الخاطئ أن يحرف التجربة الدينية؟ وهل يمكن للتجربة الدينية الوهمية أن تسمح بظهور تفسير خاطئ؟ ثم ما هو الوحي في كلام سروش في قوله:

«نعم إن تجربة الصوفيين والتي هي عين الوحي حق، ولا تقل عن الوحي في شيء، وهم لأجل تغطية الأمر على العامة أسموها وحي القلب، وبالتالي فالكل وحي، غايته أن الوحي ذو مراتب عديدة، فله مرتبة سفلى، وله مرتبة عليا، وقد يصاحب أحياناً بالعصمة فيما لا يكون كذلك في أحيان أخرى. نعم لدينا وحي بدءاً بالنحل نفسه حتى البشر أعم من العرفاء والأنبياء والشعراء. وكل ذلك عبارة عن تجربة دينية»[١].

كيف تكون تجربة الصوفيين عين الوحي؟ وهل الوحي ذو علاقة بالتفسير أم له علاقة بالتجربة؟ وإذا كان مطلق لقاء مع الله تعالى، وتواصل معه تجربة فهذا يعني أن كل آن من آنات الإنسان هو تجربة، لكن قد يغفل عنها ويساعده على اكتشافها امتلاكه مسبقاً للفهم الصحيح والدين السليم، أو بحسب مصطلحاته التفسير السليم، فالتجربة لا تنفك عن التفسير، لأن التفسير في كل الأديان لهذه التجارب الدينية هي عن وحي، فيغدو التفسير نفسه تجربة.

«وهذه التجارب الباطنية هي كما قلنا بحاجة إلى تفسير وبيان، بل في الحقيقة ليس ثمة تجربة خام، بل من وجهة نظر الفيلسوف

(١) المصدر السابق ٢٧.

الإنكليزي والتر استيس يعد البوذيون بالرغم من عدم وجود إله عندهم حسب الظاهر، وبالرغم من أنهم يعبدون الأصنام يعدون أصحاب قصة أعمق من ذلك. إن البوذيين لا يملكون نظرية الله بالرغم من تجربتهم له. وهذه نقطة في غاية الأهمية لا بدَّ في عالم التجربة الدينية من الالتفات إليها والتفطن لها، فقد يعثر الإنسان في كثير من الحالات على شيء بيد أنه لا يعرف ما هو هذا الشيء»[١].

الوثنية تجربة دينية:

نعم إن الذين يعبدون الأصنام يعدون أصحاب قصة أعمق من ذلك، مستحكمة في عمق فطرتهم، لكن هذا الذي يمتلكونه في فطرتهم لن يجعلهم على حق لا مطلقاً ولا نسبياً، لأنهم قد انفصلوا عن هذا العمق، ولم يلتقوا به إلا لماماً. وكيف يمكن لنا أن نعتبر تجربة الوثني تجربة دينية، لمحض أنه منقاد من شعوره بالحاجة إلى التمسك بقوة أعظم منه. وإذا كانوا لا يملكون نظرية الله، ولا وجود للإله عندهم، فهل مجرد أنهم يعيشون حالة فطرية يعني أنهم يعيشون التجربة الدينية؟ وإلى أي حدٍّ تكون هذه التجربة على فرض كونها كذلك كافية في الحقانية.

نحن نعلم أن الأديان جاءت لتشبع حالة فطرية، وتهديها سبل الرشاد. والوثنية، أو البوذية تحرف الفطرة عن وجهتها، فالمرء وإن انطلق من شعور فطري كان يصلح أن يكون منطلقاً لتجربة دينية لكنه إذا انحرف عن مسار الفطرة لا يعود ما يعيشه تجربة دينية.

(١) المصدر السابق، ص ٢٨.

وبعد هذا كله، يعود الأستاذ سروش ليستدرك أمراً أوهمه كلامه، فقال «إن هذه التجارب بالرغم من أن لها تفاسير متنوعة ومتعددة، وبالرغم من تقبلها لكل ذلك، بيد أن هذا لا يعني أن كافة التفاسير حق وصحيح. إذاً فهناك ممر آخر لورود التعدد والتنوع في الفكر الديني ألا وهو وضع عدة تفاسير لتجربة واحدة»[١].

لكن ما استدركه كان قد نفاه، وسيعود إلى نفيه لاحقاً، بشكل صريح تارة وتلميح تارة أخرى. فإنه إذا اعترف بأن بعض هذه التفاسير قد لا يكون صحيحاً فهذا يعني أنه لا يقبل بالتعددية الدينية إلا بين أديان صحيحة، إذ لا بقاء لأي حقانية في دين، إن جعلت التفسير غير صحيح. فيكون قد أسقط عن الدين أي قيمة. لكن هل كلامه هذا ليؤكد أن تمام الملاك في حقانية الأديان ليس في التفاسير المقدمة بل في التجارب المعاشة؟ لو كان الأمر كذلك فسيمكنه غض النظر عن مقولة «ليست كل التفاسير حقة وصحيحة»، ولن تكون هناك أي قيمة للحكم على تفسيرٍ ما بأنه حق وصحيح إذ صار دوره شكلياً محضاً، ولن تكون هناك أي قيمة للحكم على تفسير آخر بأنه باطل؟ بل بحسب تعبيره يمكن للإنسان أن ينفرد عن السماء بوضع تفسير من عنده لتلك التجربة، ويكون هذا الوضع الجديد أحد أفراد التعدد والتنوع في الفكر الديني.

اضطرابات في كلام سروش:

لقد أسقط معنى الحق والبطلان عن التفاسير والأديان، ليجعله متمحضاً في التجربة التي ستتلاقى فيها الأديان المختلفة وتكون هي

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٩.

مناط حقانية الأديان مطلقاً أو نسبياً، فيعود الدين ذو التفسير الباطل حقاً.

إن عنوان التجربة الدينية هو في حدّ ذاته عنوان تفسيري لتجربة فطرية لا يصح تسميتها بأنها دينية إلا إذا تلاقت التجربة مع الفهم الديني الصحيح، ومع معطيات الدين، إذ يكون الدين هو الحاكم على تلك التجربة بأنها صحيحة أو وهم، وهو المشرف على تلك التجربة حتى لا تفسر تفسيراً خاطئاً توجب انحرافاً وتقديس ما لا يستحق.

ثم يؤكد التراجع عن تلك المقالة فيقول «فسواء اعتبرنا التجربة الدينية تجربة لأمر واحد نتج عنها كافة هذه التفاسير المتنوعة، أو اعتبرناها متنوعة ومتعددة بالأصالة، فنحن نواجه على كل حال التعدد والتنوع الذي لا يقبل الاختزال في أمر واحد، وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التنوع، وأن لا نغض الطرف عنه، ومن ثم فنحن مطالبون بنظرية تفسره وتشرح حدوثه»[1].

إذا كان يعترف بأن التفاسير متنوعة ومتعددة، وبأن بعضها حق وبعضها باطل، فكيف يطالبنا بالاعتراف بحقانية الجميع، والإقرار بالتعددية الدينية على أنها تفسيرات متنوعة لحقيقة واحدة، أو لأجزاء من الحقيقة. نعيد هنا مجدداً السؤال عن الأديان: هل إن تعددها ناشئ عن اختلافها في التجربة أو في التفسير؟ سؤال يكشف عن المغالطة التي تعتمد في هذا المبنى، وهو عدم التمييز بين الدين كما جاء به الأنبياء، والدين الذي يزعم الناس أنه ما جاء به الأنبياء. وإنما

(١) المصدر السابق، ص ٢٩.

اختلفت الأديان فيما بينها في المضمون بسبب من الناس، لا بسبب من الله أو الأنبياء عليهم السلام.

اختلاف الأديان اختلاف في وجهات النظر:

ثم ينقل شعراً لمولوي الذي يعتبره حجة وخاتم العرفاء[١]، ويحمل كلامه أكثر مما يتحمل.

أما كلام مولوي فهو حسب الترجمة الواردة في الكتاب:

«فمن وجهة النظر يا لب الوجود ـ حصل الاختلاف بين المؤمن والمجوسي واليهودي».

ثم يعلق عليه: «إنه يقول بأن اختلاف هؤلاء الثلاثة ليس اختلاف الحق والباطل، وإنما هو بدقة أكثر اختلاف وجهة النظر. وليس المقصود اختلاف وجهة نظر أتباع الأنبياء عليهم السلام، وإنما هو اختلافها لدى الأنبياء أنفسهم. نعم لقد كان الأنبياء الثلاثة ينظرون إلى الحقيقة الواحدة من زوايا ثلاث، أو أن التجلي عليهم كان على ثلاث نواحي أو من ثلاث نوافذ، ومن هنا قدموا لنا أدياناً ثلاثة. وبناء على ذلك فإن سر اختلاف الأديان لا يكمن فقط في التغايرات الموجودة بين الظروف الاجتماعية، أو في تحريف الدين نفسه أو مجيء ديانة أخرى مكان الديانة الأولى، بل إن هناك التجليات المتنوعة للخالق تعالى في العالم، فكما هو الحال في الطبيعة حيث خلقها متنوعة كذلك الشريعة هي الأخرى متنوعة منه تعالى»[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق.

لقد أقحم الأستاذ سروش المجوسية في سياق البحث مع أنها ليست ديناً، بل وصف النص الديني المجوس بأشباه أهل الكتاب، وليسوا منهم حقيقة. والمجوسية كفر صريح لا تعبر بمضمونها العقائدي عن دعوة نبي مرسل من عند الله، وعلى فرض أن لديهم نبياً فيما سبق فليست هذه هي دعوته بالقطع واليقين، استناداً إلى القرآن الكريم الذي يؤكد في كل آياته أن كل الأنبياء والمرسلين دعوا إلى دعوة عقائدية واحدة هي التوحيد، والتسليم لله تعالى. ثم الأخطر من ذلك أنه جعل اختلاف الأديان، ناشئاً عن اختلافها لدى الأنبياء أنفسهم، وأن نبي الإسلام نظر من زاوية غير الزاوية التي نظر إليها نبي اليهود، لكنه لم يوضح لنا ما هي هذه الزاوية وتلك. ولو أضفنا المسيحية فستكون هناك زاوية رابعة غير الزاوية المجوسية. فهل يا ترى كان النبي عيسى عليه السلام ينظر إلى الحقيقة الواحدة من زاوية التثليث؟ ما هي هذه الزوايا التي أطلقها سروش؟.

ألا ترى معي أخي القارئ أن الأستاذ سروش قد حمّل كلام مولوي أكثر مما يحتمل؟ هل وجهة النظر في كلام مولوي تلك هي وجهات نظر الأنبياء؟ أم يريد مولوي الإشارة إلى خطأ أتباع بعض الأديان في الدلالة على المقصود. ثم هل الإتيان بنص شاعر مثل مولوي يحل اللغز، وهل كلامه نص ديني ليستدل به على مسألة دينية بهذه الخطورة.

لقد نفى سروش أن يكون لتحريف الأديان دخل في اختلافها، كما نفى أن تكون للظروف الاجتماعية دخل أيضاً. مع أن نفي دخالة التحريف أمر يكذّبه التاريخ والحاضر والعقل. نعم ليس للظروف الاجتماعية دخل في اختلاف الأديان الاعتقادي، وإنما دخلها في اختلاف التشريع بين دين ودين كما بيّنا سابقاً. فالسبب الوحيد الذي

أوجب اختلاف الأديان عقائدياً، وهو ما يعنينا من تفسير التجربة، هو الناس فقط. ولكن الأستاذ سروش يصر على أنهم الأنبياء من دون أي دليل، يلقي الكلام على عواهنه من غير أن يبيِّن كلامه ومستنده، سوى فهمه هو لكلام مولوي المحسوب على العرفانيين، لا الأنبياء ولا الأوصياء المعصومين، مع أنه أخطأ في تفسير كلامه.

إن الزعم بأن الاختلاف منشؤه الأنبياء يؤدي إلى القول بأن منشأه الوحي والله تعالى، فهل الله تعالى يتطور فكره ورأيه في الأمور فيرسل نبياً آخر بتفسير مختلف، مع أن الظروف السابقة الاجتماعية كانت مهيئة أيضاً لهذا الدين الجديد.

مغالطة جديدة:

لكنه يعود من جديد لمغالطة فيقول: «إن تصحيح وجهة النظر يعد شرطاً أولياً وأساسياً في عملية النظر نفسها. فامتلاك العين وتنظيف النظارات شروط لازمة لرؤية واضحة. وبعيداً عن ذلك إذا ما حصل اختلاف في وجهة النظر، فإن الاستنباطات والكشوف والاستنتاجات البشرية ستكون هي أيضاً عرضة للتغير والتبدل، فتنوع وجهات النظر يستدعي تنوعاً في المنظورات نفسها أيضاً، ووجهة النظر هذه ليست أمراً غير الإنسان ونفسه، فالنظر والمنظر والناظر هنا إنما هي أمر واحد، وهذا هو لب الكلام وروح الرسالة والمطلوب»[1].

ما هي الحاجة إلى تصحيح وجهة النظر إذا كانت كل وجهة نظر تكتسب صدقيتها من التجربة الدينية، وكل التجارب الدينية عند

(١) المصدر السابق، ص ٣١.

سروش حقة فطرية؟. ولماذا كان تصحيحها شرطاً في عملية النظر مع أن العبرة في المنظور إليه لا في صدق وجهة النظر. ثم إذا كان تصحيح وجهة النظر شرط في عملية النظر فكيف يكون تنوع وجهات النظر يستدعي تنوعاً في المنظورات؟ ألا يمكن أن يكون المنظور واحداً لكن تعدد وجهات النظر سببه عدم تصحيح وجهة النظر لدى بعضهم. وإذا كان النظر والمنظر والناظر واحد هو الإنسان، فالقضية انتهت وثبت المطلوب، وبالتالي يكون كل إنسان تعبيراً عن دين، ونبياً لنفسه لا حاجة معه إلى نبي آخر يرشده إلى الطريق الصحيح.

لقد لاحظنا حتى الآن، وسنستمر بملاحظة أن الأستاذ سروش غالباً ما يعتمد على فتاوى يلقيها من هنا وهناك، من دون أن يقدم أي دليل عليها، ولا مستنده فيها.

هل يمكن أن يكون الله تعالى متأثراً بالزمان والمكان، والاستنباطات والاكتشافات فيأتي بتفسير جديد ودين جديد. عن أي إله نتحدث هنا، وما هو مفهومنا عن «الله»، و«النبي»، و«الوحي». ثم ما معنى الحديث عن اكتشافات واستنباطات في الوقت الذي أنكر فيه أن يكون للظروف الاجتماعية دخلاً في ظهور دين.

يحاول بعد ذلك أن يقرب الفكرة بمثال، فيقول: «فالرؤية الحسية والتجريبية هما كالنظر في البيت المظلم إلى الفيل ليس لها قدرة الإحاطة بتمام المعلوم.. بل النظرة العقلية هي الأخرى على هذه الشاكلة وما دام الإنسان محصوراً داخل قفص بشريته فإن حكمه سيكون كذلك»[١].

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢.

ولقد أخطأ في المثال، فليست الاختلافات بين الأديان بالوضع التي هي عليه فعلاً، اختلافات لو جمعت لشكلت صورة متكاملة، بل هي اختلافات متنافية، ولهذا اعترف فيما سبق بأن التفسيرات قد يناقض بعضها بعضاً. وأما الأديان كما جاء بها الأنبياء فهي تشير إلى شيء واحد لا تختلف فيه. وبناء عليه: هل التفسيرات المختلفة التي تحملها الأديان تلغي فكرة أن يكون هناك أي تحريف. وهل حقاً أن الله تعالى قد جعل المسيح إلهاً مثلما يقول به أهل النصارى في زماننا هذا؟ وهل تفسيرهم الذي ينقلونه في هذه الأيام هو تفسير مستند إلى وحي، أو يعبر عن وجهة النظر الحقيقية للنبي عيسى عليه السلام؟

ثم يتحدث بلغة الجبريين، أو بلغة البسطاء الذين يحكمون على الله بأنه من قتل فلاناً بمجرد أنه تعالى أعطى القدرة على صنع سكين للقتل، فيقول: «إن أول واضع لبذور التعدد في العالم هو الله تعالى، وذلك حين أرسل أنبياء متعددين فتجلى على كل واحد منهم وبعثه إلى مجتمع معين كما وجعل في ذهن وعلى كل لسان منهم تفسيراً، ومن هنا اكتسبت التعددية حرارتها»[١].

ولكنك عرفت أن تعدد الأنبياء لم يوجب تعدداً في الدعوات تعدداً حقيقياً فيما يمس الجوهر أي التوحيد والتسليم لله تعالى. وإنما تعددوا لحاجة الشعوب بعد مرور الزمان إلى نبي بينهم ينبههم بعد أن يكونوا قد انحرفوا عن المسار الطبيعي، وضلوا الطريق فلم يعد يجديهم أن نبياً كان في تاريخهم، ولم تنفعهم التجارب التي يعيشونها.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤.

مناقشة عامة لقضية التجربة الدينية وعلاقتها بحقيقة الدين:

إن القول بالتجربة الدينية ليس من مختصات القائل بالتعددية، بل الذي يرفض التعددية يقر بالتجربة الدينية، ويعتبرها هي الأساس في ظهور الأديان والأنبياء، ليكون لظهورهم دوراً في دخول الإنسان في الصراط المستقيم، وفي الهداية والنجاة، ولن تكون التجربة الدينية كافية في شيء من ذلك. لكن القائل بالتعددية يقع في مغالطات وتناقضات عديدة، فهناك تناقض بين اعتبار قوام الحقيقة بالتجربة، وبين حاجة التجربة إلى تفسير، حتى تظهر وتعرف ويتنبه لها صاحب التجربة.

وفي الحقيقة فإن البحث عن التجربة الدينية، لن تكون له أي قيمة إذا لم يحدد مسبقاً ما هي الحقيقة الدينية، أو ما هي حقيقة الدين وجوهره، كما نبه عليه الدكتور القائمي في مقالته المنشورة في الكتاب نفسه الذي نشر مقالة الأستاذ سروش. وقد نقل القائمي أن بعضهم يرى جوهر الدين متقوم في تجربة عرفانية، وأن التجارب العرفانية المتنوعة هي في الحقيقة أمر واحد، وتمايزها إنما يكون في مرحلة التفسير، أما التجربة الخام العارية عن التفسير فهي موجودة وتعبر عن جوهر كافة التجارب العرفانية»[1].

وينقل عن آخر «بأنه ليست لدينا أي تجربة غير مفسرة»، ثم يتساءل: فهل إن تجربة العارف الهندوسي والمسيحي واليهودي واحدة؟ إن التفاسير والعقائد لهؤلاء دخيلة في نفس التجربة فالعارف

---

(١) مقالة للدكتور قائمي في، المصدر السابق، ص ٧٤.

اليهودي لا يمكنه أن يحوز تجربة الاتحاد بالله تعالى لماذا؟ لأن نهاية التجربة التي يمكن للعارف اليهودي الإتيان بها إنما هي تجربة الالتصاق بالله، أي أنه يرى في أعلى تجربة الله تعالى مجزءاً بشكل كامل ومغايراً لذاته وهنا نسأل أيضاً لماذا؟ والجواب هو أن سر ذلك يكمن في حضور التفاسير في التجارب الدينية ففي التقليد اليهودي وتعاليم التوراة هناك جنبة غيرية غالبة وطاغية ومن هنا فإن تجربة العارف اليهودي هي تجربة المحرومية من الله لا الاتحاد به تعالى. أما العارف المسيحي فيمكنه أن يحظى بتجربة الاتحاد العرفانية ذلك أن لهذا الموضوع جذوراً في التعاليم المسيحية»[١].

وينقل اختلافاً بين من يرى التجربة الدينية من مقولة الإحساس فارغة من أي جهاز مفاهيمي واعتقادي ديني، ومن ثم فهو يرى بأن المفاهيم والتعاليم الدينية إنما هي تفاسير لتلك التجربة والفارغة غير المفسرة، وبين من يرى أن التجربة الدينية من مقولة التجربة المعرفية لا من مقولة الإحساس، فيستحيل وجود تجربة عارية من التفسير»[٢].

ولنا أن نعلق عليه بأن التجربة الدينية لا تتقيد دائماً بتفسير يرافقها، لكنها محتاجة دائماً إلى تفسير يحل لغزها، ويوجه صاحبها نحو المقصد الصحيح.

ويسجل الدكتور قائمي على القول بالتعددية بأنها «تقول اتركوا التعاليم جانباً، فهناك شيء تملكه كافة الأديان، ويوصل الإنسان إلى المقصد النهائي، أما محتويات الأديان فهي أمور لا أهمية لها أصلاً،

(١) المصدر السابق، ص ٧٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٦.

أنها صنيعة الذهن البشري، فلو أن نبي الإسلام ﷺ قرأ الصلاة بذلك الشكل وبتلك الدقة، أو قام بأعمال أخرى فلا فرق في ذلك من وجهة نظر الشخص التعددي. والأهمية إنما تكمن في أن الله يريد منك أن تقوم بمواجهة الوجود الأسمى والأرفع، فلسنا مضطرين للتقيد بأعمال دينية خاصة، إذ يكفي أن تذهب إلى الكنيسة مرة واحدة كل أسبوع بدل أن تقوم بأداء الصلاة الإسلامية، وهو ما يحقق لك أيضاً الوصول إلى الهدف النهائي الذي هو النجاة»[١].

وفي سياق البحث: هل التجربة قبل التفسير أم التفسير قبل التجربة؟، يجيب الدكتور قائمي فيقول: «ففعل التجربة مصاحب دائماً بالتفسير، كما أن فاعل التجربة يمارس تجربته مع التفسير، لا أنه يحقق التجربة في البداية، ومن ثم يقوم بتفسيرها. وكما أن تجربة المؤمن هي تجربة وفق المقول، فكذلك تجربة أصحاب الدنيا، وتجربة الإنسي ـ المذهب الإنساني .. فالمؤمن يجرب العالم بشكل ديني، فيما العلماني بطريقة علمانية، فكلاهما يجربان أمراً مبهماً، إذ في العالم نوع من الإبهام، لكن تجربة المؤمن يصاحبها تفسير ديني، أما تجربة الدنيوي فهي تمر من خلال التفسير الدنيوي»[٢].

وتعليقاً على هذا الكلام، وهو تعليق غير جوهري، لا نعتقد ضرورة أن تكون كل تجربة مسبوقة بتفسير، أو مصحوبة بتفسير، وأن كل صاحب تجربة محكوم بالتفسير الذي يحكمه، بل قد يعيش الإنسان تجربة مخالفة لما يحمله من مفاهيم وتفاسير، فتجعله يبدل قناعاته.

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٧.

ربما كان الأقدر على تقديم نظرية عن التجربة الدينية بالنحو الذي طرحه الأستاذ سروش شخصيات من خارج الدين، أما أن ننطلق من داخل الدين لنقر تعددية تحت اسم تعدد التجارب الدينية، فهذا أمر يصعب جداً، وسيكون منافياً للدين الذي انطلقنا منه، وللكتاب السماوي الذي اعترفنا به. أما اللادينيون، أو أتباع الأديان الخالية من نصوص رسمية فهم في راحة أوسع، لكنهم مع ذلك مخطئون فيما زعموه، وما ذكرناه في تعليقاتنا على كلام سروش في هذا المبنى يتم مع كلا الاتجاهين: الاتجاه التجريبي المنطلق من الدين، والاتجاه التجريبي المنطلق من خارج الدين.

التجربة الدينية ليست حقيقة الدين:

بعد ذلك كله نقول: إن التجربة الدينية ليست حقيقة الدين، بل التجربة الدينية هي التي تدعو إلى وجود الدين، لأن التجربة لوحدها لا تكفي لوصول الإنسان إلى سعادته، ووصوله إلى ربه، فكان من الضروري أن يتجلى الله تعالى لعباده الذين يستشعرون وجوده بوجدانهم وفطرتهم. وإنما كان لا بدَّ من تجليه لهم حتى يعرفهم ما يريد، وكيف يمكنهم أن يصلوا إليه، لأن التجربة الفردية لوحدها لا تتكفل بذلك، بل قد يختلط الأمر على العبد بين الوهم والحقيقة، ولهذا نجد أن مسار العرفان مسار خطير، ربما أودى بالإنسان إلى الوقوع في أحضان الشيطان، وهو يظن أنه في أحضان الله تعالى، ولا نقصد بالعرفان هنا المدرسة النظرية، بل المعنى الوجداني الشهودي السلوكي.

فليس الدين مجرد تفسير للتجربة فهذا خطأ جوهري وكبير، بل هو استجابة إلهية للتجربة الدينية، فالعبد في لقائه الوجداني مع الله تعالى يطلب الوصول إليه، يسأل الله كيف، فيأتيه الجواب عبر الدين والرسل، بعد أن لم يكن بإمكان العباد أن يحصل لهم التواصل الكافي الذي يعرفهم بما يريده الله تعالى. وهذا يعني أنه لا يمكن الاستغناء عن الدين في الهداية والنجاة، لأنه الضامن لاستمرارية التجربة الدينية بما يوصلها إلى الهدف. فالعلاقة بين الدين والتجربة علاقة صميمية، لا مجال للدين أن يصل إلى العبد إن لم يعش تجربة دينية ما، ولا مجال للتجربة أن تنجح في إيصال العبد إلى الهدف من دون الدين. وبهذا تكون العلاقة صميمية أيضاً بين المعتقدات والمعارف والشريعة وبين التجربة. فالشريعة بواجباتها وآدابها، تحدد السلوك الدخيل في تصحيح التجربة فلا ينحرف، والمعتقدات دخيلة أيضاً في التوجيه نحو الهدف وبدونها يضل الطريق.

خلاصة البحث:

والخلاصة التي يمكن التوصل إليها في خاتمة بحثنا في هذا المبنى أنه لا يصلح لتبرير التعددية الدينية، وغاية ما يسمح به الإقرار بأن التجربة الدينية، والتلاقي مع الله، والعودة إلى الفطرة لا يختص بأهل الدين الصحيح، لكن مع فارق أن أهل الديانة الصحيحة يصوبون تجربتهم، ويستفيدون منها غاية الاستفادة، بينما الآخرون قد لا يحسنون الاستفادة من تجاربهم، وقد يتيهون عن متطلباتها فينحرفون عنها، وقد يستكبرون عنها إذا عادوا إلى غفلتهم الأولى.

البحث الثالث

المبنى الذي جعله سروش سادساً

في هذا المبنى يحاول الأستاذ سروش التركيز على اسم من أسماء الله تعالى، وهو «الهادي»[1]. وانطلاقاً من ذلك يسأل «هل الأقلية الشيعية الإثنا عشرية، ومن بين كل الطوائف المتينة التي تبلغ مليارات الأشخاص هي وحدها التي حازت على الهداية فيما البقية ضالون أو كافرون كما هو اعتقاد الشيعة»؟[2].

سؤال حساس لكنه غير منطقي:

سؤال حساس جداً وجميل؟ وقد تحير الكثيرون في الإجابة عنه. لكن السؤال يستند إلى فكرة إن لم يمكن إثباتها فقد السؤال قيمته. وهذه الفكرة يمكن طرحها ضمن السؤال التالي: ما المانع أن تكون الفرقة الناجية المهدية خصوص فرقة واحدة من بين جميع الفرق الإسلامية، أقلية كانت تلك الفرقة أم أكثرية. لأن كل فرقة إسلامية مهما بدت كبيرة فيما إذا قيست إلى سائر الفرق الإسلامية، ستغدو

(١) مقالة الدكتور سروش في المصدر السابق، ص ٤٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٧.

أقلية إذا ما قيست إلى مليارات البشر ذوي الانتماءات المختلفة. والسؤال إذا صح بالنسبة إلى فرقة واحدة، يصح أيضاً بالنسبة إلى أتباع دين واحد، أي هل المسلمون هم وحدهم من بين جميع الناس هم الهداة الناجون فيما البقية ضالون أو كافرون، علماً أن المسلمين هم أقلية بالقياس إلى المليارات من البشر المنتشرين في القارات المختلفة. فالسؤال لا يختص بفرقة إسلامية، بل يمكن أن يطرح في دائرة الإسلام ككل. ولهذا لن ينفع الجواب: كلا ليست الأقلية الشيعية الإثنا عشرية هي الفرقة الوحيدة المهتدية والناجية، بل كل المسلمين. فالسؤال الأساس الذي وجب أن يسبق السؤال الذي طرحه سروش هو: ما المانع من كل ذلك؟ فإنه لو فرض وجود المانع، فسيبقى السؤال الأول ساري المفعول حتى لو كانت الفرقة الناجية هي الأكثرية، لأن ملاك الهداية والنجاة لا يخضع لعنوان الأكثرية والأقلية، بل لمعايير معينة، فإذا امتنع تطبيق المعايير على فرقة قليلة يمتنع أيضاً تطبيقها على فرقة كبيرة، حتى وإن شكلت الأغلبية.

وبهذا يغدو السؤال في ظاهره سخيفاً، يرتكز على التلاعب بالعواطف والأحاسيس، وتحريض ضد الأقلية الشيعية الإثني عشرية. ذلك أن السؤال يوحي بأن الإمامية هم وحدهم من يقول بذلك، والحال أن ما من فرقة إسلامية إلا والتزمت بأصل المبدأ، وهو مبدأ الفرقة الناجية، بل لعل كل الأديان تقر بذلك. ولئن طرح في المذاهب المسيحية مبدأ الخلاص وما إذا كان يشمل غير المسيحيين، أو غير فرقة من المسيحيين، إلا أن الاتجاه العام السائد أن الخلاص لا يناله غيرهم. فالسؤال إذاً عام لا يختص بدين دون دين، ولا بفرقة دون فرقة.

وسبب تسالم المسلمين على المبدأ ليس هو علماؤهم ولا مفسري القرآن بل هو الرسول الأكرم ﷺ الذي نقل عنه حديث مشهور في هذا الشأن، وليس للمسلمين أن يتلاعبوا بما يقوله ﷺ .

سؤال ساذج وفيه تشويش:

والسؤال أيضاً ساذج، وفيه تشويش وتضليل. أما التشويش فهو ما بيّناه في الفقرة السابقة. أم التضليل فهو من حيث إيحائه بأن الإمامية تتبنى مبدأ التكفير. نعم نحن نحكم بضلالة من خالفنا، وهذا مشهور عنا، ولكننا لا نحكم بكفر كل من خالفنا، بل أغلب الفرق الإسلامية غير محكوم عليها بالكفر عندنا. نعم نكفر أتباع الأديان الأخرى، والملاحدة والمشركين، وبعض قليل من الفرق الإسلامية لمعايير مذكورة في الكتب الفقهية، لا لأنها مجرد فرق تخالفنا. وتكفير أتباع الأديان الأخرى ليس بدعة منا، بل هو وصف أطلقه القرآن على الذين لم يؤمنوا بالإسلام، ولم يلتحقوا بركب الرسول الأكرم ﷺ . فإذا كان الإطلاق قرآنياً فأين العيب، هل العيب في القرآن أم العيب في مكان آخر؟ .

الكثرة والقلة في عالمي الهداية والضلال:

أما قضية الكثرة والقلة، وضلالة الأكثرية واقتصار الهداية على الأقلية، فهي قضية طرحها القرآن الكريم أيضاً، وإليك نماذج مما طرحه، على سبيل المثال لا الحصر:

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ ۖ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا

لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّآتَيْنَاهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾﴾[١].

فالقلة فقط هي تفعل ما يطلبه الله تعالى منها، وهي التي تنال الهداية إلى الصراط المستقيم، وأما الآخرون وهم الكثرة فقد حرموا من ذلك بسبب أنهم لم يفعلوا ما يوعظون به.

وقال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنقِمُونَ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١١٧﴾﴾[٣].

فأكثر أهل الأرض مضلين وليسوا فقط ضالين.

وقال تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ ۚ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ ۚ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[٤].

وقال تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ ۚ قَالَ إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ﴿٣٨﴾ فَسَوْفَ

(١) سورة النساء الآيات ٦٦ ـ ٦٩.

(٢) سورة المائدة، الآية ٥٩.

(٣) سورة الأنعام الآيتان ١١٦ و١١٧.

(٤) سورة هود، الآية ١٧.

تَعۡلَمُونَ مَن يَأۡتِيهِ عَذَابٞ يُخۡزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيۡهِ عَذَابٞ مُّقِيمٌ ﴿٣٩﴾ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلۡنَا ٱحۡمِلۡ فِيهَا مِن كُلّٖ زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ وَمَنۡ ءَامَنَۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٞ ﴿٤٠﴾﴾(١).

والحديث في هذه الآيات عن أهل الأرض، وأنه لم يؤمن مع نوح عليه السلام إلا قليل، وكانوا هم الناجين الوحيدين من بين كل الأرض.

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖ فَأَبَىٰٓ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورٗا﴾(٢).

وقال تعالى: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلُۚ كَانَ أَكۡثَرُهُم مُّشۡرِكِينَ﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ضَلَّ قَبۡلَهُمۡ أَكۡثَرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾(٤).

وقال تعالى: ﴿قَالَ لَقَدۡ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعۡجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦۖ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡخُلَطَآءِ لَيَبۡغِي بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسۡتَغۡفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّۤ رَاكِعٗا وَأَنَابَ﴾(٥). وقليل ما هم أي المؤمنون.

وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿١٢﴾ ثُلَّةٞ مِّنَ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٞ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ ﴿١٤﴾﴾(٦).

---

(١) سورة هود، الآيات ٣٨ ـ ٤٠.
(٢) سورة الإسراء، الآية ٨٩.
(٣) سورة الروم، الآية ٤٢.
(٤) سورة الصافات، الآية ٧١.
(٥) سورة ص، الآية ٢٤.
(٦) سورة الواقعة، الآيات ١٠ ـ ١٤.

إذاً قليل من الأولين وقليل من الآخرين هم المقربون. وهكذا أيضاً أصحاب اليمين في قوله تعالى: ﴿لِّأَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝٣٨ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ۝٣٩ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْءَاخِرِينَ ۝٤٠﴾[١]. ولكنه عندما يتحدث عن أصحاب الشمال لا يهتم بذكر عددهم أو كثرتهم.

ولو أردنا أن نستعرض الآيات ذات العلاقة لطال بنا المقام.

فبأي وجه منطقي وعقلي وديني ـ إذ الفرض أننا ننطلق من منطلق ديني ـ يثار عنواني الأقلية والأكثرية في قضية الهداية. فالسؤال الجوهري هو: ما المانع أن تكون الهداية والنجاة من مختصات فرقة إسلامية وإن كانت أقلية في هذا الكون؟.

أسئلة حالمة: أين هداية الله؟

وفي الحقيقة فإن الأستاذ سروش حاول أن يبين الجواب عن هذا السؤال، لكنه لم يكن موفقاً، ذلك أنه اعتمد على شعارات وخطابات جماهيرية حماسية، ولم يبد أي برهان أو دليل، فقال:

«أين هداية الرحمن تعالى؟ وأين تحققت؟ ومن هم الذين شملتهم النعمة العامة لهدايته؟ وإلى من وصل وهدى وأرشد اللطف الإلهي الذي يعد الأساس الكلامي لإثبات النبوة؟ وأين تجلى اسم الهادي الحق؟ كيف يمكننا التصديق بأن عدة من العصاة والغاصبين نجحوا وبمجرد أن أسلم النبي الأكرم ﷺ روحه للموت في الإطاحة بدينه وحرموا عامة المسلمين من فيض الهداية، ومن ثم بددوا في الهواء كل جهوده»[٢].

---

(١) سورة الواقعة، الآيات ٣٨ ـ ٤٠.

(٢) مقالة الدكتور سروش في «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة»، ص ٤٧.

لكنه في هذه الفقرة يعيد نفس التساؤل بصيغة أخرى، مستنداً إلى نفس النسق في تجييش المشاعر والاتكال على محض الانفعالات في تثبيت الفكرة أو رفضها، وهذا ما سيستمر عليه في هذا المبنى، مما يفقده أي مضمون علمي معقول يسمح بالمناقشة الواضحة لمبدأ الفرقة الناجية. ثم لم ندر ما هو فهمه للهداية في هذا البحث حتى شق عليه استيعاب اختصاصها بقلة من الخلق. هل يريد بها الإرشاد إلى طريق الحق؟ أم يريد بها الإيصال إلى المطلوب؟. فإن كان المقصود هو الأول فليست بهذا المعنى مقصود من قال باختصاص الهداية بفرقة واحدة من المسلمين. بل هي بهذا المعنى عامة شاملة، وقد عمت الجميع، إلا من لم تصلهم تلك الرسالة. وهؤلاء معنيون بالهداية التي تصلهم بالمقدار الذي يعرفونه، وما دلته عليه عقولهم، فيعذرون فيما جهلوا ويحاسبون على ما عملوا، إن لم يكن لديهم تقصير في تحصيل العلم والعمل. وهؤلاء الذين لم تصلهم الرسالة هم في الواقع ضلال لكنهم ليسوا بغاة، وبالتالي لا يحاسبون على ضلالهم، فكل امرئ يحاسب على ما وصله من الهدى، ويكون مهتدياً بمقدار ما عنده من علم ومعرفة، من دون أي تقصير في ذلك، ومن هنا كان الحساب على قدر المعرفة. وإنما يحاسب الإنسان على قدر عقله، والحديث عن العقل مشهور معروف: «بك أثيب وبك أعاقب».

أما قضية أن يتمكن عدد من العصاة من حرمان عامة المسلمين من فيض الهداية بمجرد أن أسلم النبي الأكرم ﷺ روحه للموت، فهي مصاغة صياغة خاطئة، بل القضية هي أن عامة المسلمين تخاذلوا

وانقادوا لعدد من العصاة، فتكون الأمة هي المتخاذلة، فالأمة كلها مسؤولة عن ذلك، لا أن عدداً من العصاة تسببوا بهذا الحرمان. هذا لو صحت دعوى الحرمان تلك، وهي قضية تاريخية ليس هنا محل نفيها أو تأكيدها. لكننا نبحث في القضية على فرض صدق الدعوى.

أما الإطاحة بدينه فقضية لم يدعه أحد، ولم يذكرها سروش إلا من باب التهويل تكملة لنمطه في التعبير عن هذا المبنى الذي يعتمد التجييش العاطفي والخطاب الحماسي، دون أي مضمون علمي أو منطقي يمكن الاستناد إليه ومعالجته. ونحن أيضاً من المنزعجين مما آل إليه أمر المسلمين، لكن هذا لا يوجب علينا أن نخالف وقائع تاريخية ثابتة، على فرض ثبوتها لمحض أن ذلك يزعجنا أو يحزننا.

مع أن الضلال أمر نسبي، ولم يدع أحد أن كل أمة رسول الله ﷺ قد ضلت ضلالاً مطلقاً بعد وفاته ﷺ، ولا ادعى أحد أنها حرمت من كل الفيض والهداية. وليس هناك إنسان محكوم عليه بأنه ضال مطلقاً، إلا إذا كان فاقداً للهدى في كل شيء، من معتقدات وشرعيات وقيم، حتى أن القيم الأخلاقية التي يتمتع بها بعض الأفراد هي جزء من هدى نالوه. فالأمة خذلت الهدى في شق، وحافظت على شق منه، فتوارث سائر المسلمين الهدى كما وصلهم، وهو ما سيدخلنا في قضية المعذورية وعدمها، لكن لا علاقة له بالضلال والهدى، وهما أمران واقعيان، والضلال ليس إلا الابتعاد عن الحق، والهدى ليس إلا إصابته، لكنهما ليسا ملازمين لمبدأ النجاة، فقد ينجو من كان في واقع أمره ضالاً لكنه كان معذوراً في ضلاله، ولن ينجو إن كان الضلال مما لا يعذر فيه. علماً أن المعتقدات

الأساسية لا يتيه عنها إلا مقصر أو ضعيف العقل. وهذا التنويع بين ما يعذر فيه وما لا يعذر لم يأت عن عبث، بل القرآن قد يسره لنا، كما سنبينه في بحث الصراط المستقيم في القرآن الكريم، إن شاء الله تعالى.

وبناء عليه، فإن كان يريد الحديث عن ضلال مطلق لدى المذاهب الإسلامية بعد وفاة النبي ﷺ، بحيث ليس هناك من حق إلا في المذهب الإمامي فهذا لم يقل به أحد. وإن أراد الحديث عن ضلال في أمور دون أمور، فهذا لا يكاد يسلم منه مذهب، إلا من عصم الله، وإن كانت المذاهب تتفاوت فيما ضلت فيه من حيث خطورته وأهميته، فضلال من ضلَّ في مسألة عقائدية أشد من ضلال من ضلَّ في مسألة فقهية. وإن أراد ترتيب آثار الضلال، ومنها عدم النجاة يوم القيامة، على كل الآخرين فهذا ليس صحيحاً، بل هناك عالم كبير من المعذورية تخفف من وطأة ذلك الضلال.

فشل المشروع الإلهي:

وعلى نمطه الذي أشرنا إليه الخالي من البرهان يكمل كلامه في هذا المبنى فيقول:

«لنفرض أن بعض الأشخاص المعدودين قد حاربوا الحق وطلبوا الجاه، لكن ماذا حصل مع ملايين الملايين من المسلمين حتى لا تقبل طاعاتهم، وتذهب جهودهم بلا ثواب، لا بل وينتظرهم سوء العاقبة؟ أليس هذا اعترافاً بهزيمة المشروع الإلهي، وفشل النبي ﷺ؟ هل إن مجيء عيسى عليه السلام روح الله، ورسول الله،

وكلمة الله كما في التعبير القرآني كان فقط لأجل تحول جمع عظيم من الناس إلى مشركين واختيار ديانة التثليث والابتعاد بذلك عن الهداية الحقة؟ ومن ثم ليخضع كتابه وكلامه ورسالته للتحريف فوراً؟ أفهل كان هادياً أو مضلاً؟ هل كان رسول الشيطان أو رسول الله الرحمن الرحيم؟»[١].

هناك تلاعب غريب وخطير على الألفاظ وتحريك للحميات، مثل ما يفعله بعض الخطباء بغرض التحميس. والثغرات في هذه الفقرة كثيرة:

فأولاً: ما علاقة التعددية الدينية التي يراد منها التعامل مع الأديان على أنها حقائق دينية واقعية، ببحث النجاة يوم القيامة. ألم نقدم قبل قليل أن الإنسان قد يكون ضالاً ومع ذلك يكون له حظ من النجاة. أما الملايين الملايين فهل تبعوا أولئك المعدودين الذين حاربوا الحق وطلبوا الجاه عن وعي ومعرفة بما هم عليه، أم تبعوهم من غير تمحيص واستفسار تقصيراً منهم مع قدرتهم على المعرفة، أم تبعوهم وهم عاجزون عن تمييز الحق من الباطل؟. فأما القسمان الأولان فهم كأولئك المعدودين الذين حاربوا الحق وطلبوا الجاه ولو كانوا بالملايين. أما القسم الثالث فهم الذين نسميهم بالمستضعفين، وهؤلاء لهم حظ من النجاة يوم القيامة.

ثانياً: هل إذا انحرفت الأمة من بعد النبي محمد ﷺ، أو إذا انحرفت أمة عيسى عن معتقدها وقالت بالتثليث تقع المسؤولية على

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٧.

عاتق النبيين ﷺ، أم المسؤولية على الأمة التي انحرفت والدنيا دار بلاء، يفوز الناجح ويسقط الساقط مهما بلغ عدد هؤلاء وأولئك.

ثالثاً: هل إذا انحرفت البشرية عن هدى الله تعالى يكون المشروع الإلهي هو الذي فشل، أم تكون البشرية هي التي فشلت؟ وهل يعد ذلك فشلاً للنبي ﷺ، أم فشلاً للناس الذين كان عليهم اتباعه؟ ماذا يقول في الأمم التي خلت وقد استأصلهم الله تعالى بأنواع من العذاب بسبب كفرهم وعنادهم، وربما كانوا في بعض الأحيان الكثرة الطاغية كما كان الحال أيام نوح ﷺ؟ فهل المشروع الإلهي قد فشل في تلك الأمم حتى احتاج الله تعالى لاستئصالهم بأنواع شتى من العذاب، أم أن تلك الأمم قد فشلت وعاندت واستكبرت فاستحقت عذاب الله في الدنيا مثلما تستحقه في الآخرة؟.

رابعاً: مرة أخرى نسأل ما معنى الهداية هنا؟ هل الهداية سبيل وضعه الله تعالى أمام الناس كخيار عليهم أن يختاروه بأنفسهم من غير إجبار تكويني، في غمرة بلاءات وتحديات، بعد أن يكون الله تعالى قد أرشدهم إلى الطريق الصحيح، أم هي أمر يجب أن يخضع الناس له تكويناً؟. وهل المشروع الإلهي يهدف إلى أن تسيطر الهداية من حين الخليقة إلى يوم القيامة؟ فإذا كان الأمر كذلك فكان الحري به أن يجبرهم على الهداية، لا أن يتركهم عرضة للبلاء، والامتحان والاختبار. إن ما ذكره عن فشل المشروع الإلهي أشبه بكلام من قال: إن المشروع التعليمي في الجامعة الفلانية قد فشل، لأن الناس قد رسبت فيه بسبب تكاسلها لا لصعوبة في البرنامج.

ليس مطلق فشل الناس يدل على فشل المشروع. وإنما يكون

فشلهم دليلاً على فشله إن كان المشروع غير قابل للتطبيق، وكان الناس عاجزين عن تنفيذه وبلوغه مع بذلهم الجهد المطلوب منه في سبيل ذلك. أما إذا كان فشل الناس ناشئاً عن تكاسلهم وعدم استعدادهم لبذل الجهد المطلوب، وسعيهم للراحة وارتمائهم في أحضان الملذات والشهوات، وطلبهم للخنوع والخضوع. فليس في هذا الفشل أي علاقة بقدرة المشروع أو فشله.

ألا ترى معي أخي القارئ أن تلك التعبيرات المستخدمة هنا أشبه بكلام بعض عوام الناس عند محاكمتهم لامتحانات الدخول التي قد تجرى من أجل السماح بالانتساب إلى بعض الجامعات، أو بعض الاختصاصات فيها، أو من أجل نيل بعض الوظائف، باعتبار الامتحانات مشروعاً فاشلاً، إذا أدت إلى سقوط الكثرة الغالبة في هذا الامتحان بسبب عدم امتلاكهم للكفاءة المطلوبة والتي تؤهلهم للنجاح في ذلك الامتحان، مع أن النجاح في الامتحان في فرض الكلام متيسر لمن يملك تلك الكفاءة.

هل هذا الكلام الذي يساق تحت عنوان التعددية الدينية كلام علمي جدير بالمتابعة، يصدر عن متخصص في المعارف الدينية على ما قيل، أم هي انفعالات كانفعالات أولئك العوام عند سقوطهم في امتحانات الدخول؟. نحن نقدر حرصه وحزنه على أن يكون هذا هو حال الناس، لكن بدل أن نوجههم إلى أن يكونوا على قدر المسؤولية ويبذلوا الجهد على أنفسهم حتى ينجحوا في الامتحانات، نطالب بأن تكون الامتحانات أسهل بكثير بحيث يتمكن من تجاوزها الجهال وعديمي المسؤولية.

وبناء عليه: هل يصح إطلاق تلك المغالطات حتى يسأل: هل جاء هادياً أم مضلاً؟ وهل يكون هو المسؤول عن الضلال؟ كلام غريب صدر من سروش ليس له وجه صحيح، ولا منشأ إلا التهويل على المؤمنين. وهو يشبه تهويلاً يصيب بعض ضعاف النفوس: كيف يكون الإمام الحسين عليه السلام مرضياً عند الله تعالى ويترك يزيد ومن معه يقتلونه؟ كيف سمح الله تعالى بقتله؟ هل جاء النبي صلى الله عليه وآله لتقوم تلك الأمة بقتل أبنائه؟

انتصار إبليس:

وعلى نفس المنوال يغزل الكلام ويتابع: «سيكون هناك مساحة كبيرة وهائلة من العالم تحت سيطرة وسلطنة إبليس، فيما جزء حقير منه في كفالة غير ثابتة لله تعالى. أما الضالون فلهم الغلبة الكمية والكيفية على المهتدي والصالح ونفي أقلية محضة»[١].

لم يأت بجديد في هذه الفقرة سوى التكرار مع تعديل في الصياغة والجواب هو الجواب: هل الله تعالى عاجز تكويناً عن التدخل ليُطرح هذا التساؤل؟ وهل إذا وضع الناس أنفسهم تحت سلطة إبليس، وكانت القلة هي الناجية يكون هناك تقصيراً من قبل الله تعالى؟ ماذا يقول في كل الآيات التي ذمت الأكثرية. وماذا يقول في طمع إبليس في هذه الأكثرية حتى ضمنها في جيبه كما يسرد القرآن الكريم لنا ذلك: ﴿قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ

(١) المصدر السابق، ص ٤٧.

شَٰكِرِينَ ﴿١٧﴾ قَالَ ٱخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَّدْحُورًا ۖ لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٨﴾﴾[١]. وكلمة أجمعين تعني: بالغاً ما بلغ عدد المتبعين لإبليس.

ثم لماذا يستهجن ذلك، وواقعنا يشهد على صحة ذلك، وأن الناس في حياتهم وشؤونهم قد استسلموا لشياطين الإنس إلا القليل من المؤمنين والمستضعفين. فهل هذه أيضاً مسؤولية الله تعالى؟.

وفي الحقيقة فإن سروش يضعنا أمام خيارين لا ثالث لهما: الأول أن نصير من الدعاة إلى الجبرية حتى تكون إرادة الله تعالى هي التامة تكويناً. والثاني: أن نغير في الدين من أجل أن يصير قابلاً لأن ينضم إليه الفاشلون والساقطون والفاسقون، والظالمون، وأتباع الدنيا والهوى، وهو تغيير للوقائع التي تشهد على أن الناس قد فشلت في بلائها وامتحانها.

وبعد كل ذلك، وبعد أن كان كل كلامه مجرد خطاب حماسي تحريضي يزعم أن ما سجله من ملاحظات لا تحتاج إلى دليل ويقول: «إن هذه الملاحظات البديهية تدفع الإنسان لتوسعة مجال السعادة والهداية لكي يرى كيد الشيطان ضعيفاً كما هو التعليم القرآني وليعترف للآخرين بحظ من السعادة والنجاة والحقانية وهذه هي روح التعددية[٢] وقال في هامش هذه الفقرة: «تفصيل ما يتعلق بنجاة أكثر أهل العالم استناداً إلى أقوال الحكماء الكبار من قبيل حجة الحق أبي

---

(١) سورة الأعراف، الآيات ١٦ ـ ١٨.

(٢) مقالة الدكتور سروش في «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة»، ص ٤٨.

علي بن سينا وصدر الدين الشيرازي والحكيم السبزواري يمكن مراجعته في مقالتي «كارنامه كامياب بيامبران»[١].

إن كيد الشيطان ضعيف ولا شك، أن ضعف الناس أكبر. هل ضعف كيد الشيطان يعني أن الغلبة سترفضه. هل الواقع يشهد بأن الغلبة رفضته أم يشهد بخلافه. لماذا لم يعطف نظره على واقع الحياة ليتأكد من مقولته؟.

ثم يضيف: «وما يخدع الفكر هنا عناوين من قبيل الكافر والمؤمن، وهي عناوين محض فقهية دنيوية تقوم بإغفالنا عن رؤية الباطن، وتعجزنا عن تحقيق ذلك. ورفع هذا النوع من التمايزات الظاهرية في مقام التحقيق، وإلقاء النظر إلى العالم من نافذة اسم الهادي، والبحث عن الهداية والنجاة في الطلب الصادق والعبودية الحقيقية، لا في التعلق بهذا الشخص أو ذاك، أو القيام بهذا العمل أو ذاك الخلق، أو الارتباط بهذه الحادثة التاريخية أو تلك، وبالتالي تمييز حكم القشر عن حكم اللب، وفصل ذاتي الدين عن عرضيه، ووضع الشريعة والحقيقة كل في موضعه الخاص المناسب له، والنظر إلى الشيطان على هامش الحقيقة لا في أساسها ومتنها».

لم يخترع المسلمون مصطلحات الكفر والضلال، الإيمان والهدى:

هنا دخل إلى لب الموضوع، وأراد ربط تلك الملاحظات بالتعددية الدينية، مع أنه لا ربط بين عالم النجاة وعالم الهداية والضلال كما أسلفنا.

(١) المصدر السابق.

إن هذه العناوين التي اعتبرها خداعة هي عناوين طرحها القرآن الكريم، ولم يخترعها الفقهاء. وهي عناوين اعتقادية، وليست عناوين فقهية دنيوية. وإنما ترتبت بعض الأحكام الفقهية مثل الطهارة والنجاسة، على تلك العناوين الاعتقادية. فإذا كانت لديه ملاحظة على استخدام تلك العناوين فليوجه سهامه نحو القرآن الكريم، لا للعلماء والمؤمنين الذين لا ذنب لهم، إلا أنهم آمنوا به واتبعوه. وإذا كانت تلك العناوين تقوم بإغفالنا عن رؤية الباطن، فهذا يعني أن القرآن يمارس عملية خداع. وإذا لم يكن لتلك العناوين حقائق ومعان واقعية، لكان الأولى بالقرآن الكريم أن لا يعتني بها، ولكان عليه أن يرفع هذا النوع من التمايزات الظاهرية في مقام التحقيق. وكان عليه أن لا يربط بين الهداية وبين شخص النبي ﷺ، أو الإسلام. ولكان من الطبيعي أن يخيرنا في اتباع ما نشاء من الأديان حتى مع وجود الإسلام، ولكان من الطبيعي أن يسمح لنا باتباع المجوسية أو البوذية، ما دامت القضية هي فقط قضية أن كل البشر مهديون. ولكان من الطبيعي أن يسمح لنا بأن نختار ما نشاء من عبودية حقيقية، ولم يكن لله دخل في أن يشرع لنا عبادات، ويحدد لنا طرقاً في تلك العبودية، ما دامت قضية دعوة الرسول ﷺ مجرد حادثة تاريخية يمكن لنا أن نستغني عنها، لأنها ليست إلا قشراً لا تغني عن اللب، ومن أعراض الدين لا من ذاتيته. ولو نظرنا إلى القضية من هذه الجهة، لكان التعدد لغواً، ولكان القرآن الكريم قد أكثر من السفاهة بحق الناس، ولكانت مبالغاته في التحذير من الشيطان الكريم كلاماً فارغاً من أي معنى، ولكانت تنبيهاته من ضلالة الأكثرية تدليساً، ولكان كل الأنبياء

موفقون في ما أرادوه، لأن الناس مهتدون حتى وإن خالفوا أنبياءهم. أي سخافات هذه الكلمات التي ينطق بها سروش في هذا المقام.

لب الدين وقشوره:

وعلى كل حال، فلقد أشار إلى قضية التمييز بين لب الدين وقشوره، ولم يبين لنا كيف نعرف اللب من القشر، وهل لله حق التدخل في بيان هذه القضية، أم لنا نحن من تلقاء أنفسنا تحديد كل ذلك، حتى وإن خالف القرآن الكريم؟. فنحن نعبد الله بطريقتنا الخاصة حتى وإن لم يرض لنا تلك الطريقة لمحض أننا حددنا ما هو اللب وميزناه عن القشر. وربما يكون القرآن الكريم، والرسول الأكرم ﷺ قد أخطآ في التدخل في ذلك.

والحقيقة فإن نظرية التعددية الدينية تسعى للتركيز بقوة على التمييز بين لب الدين وجوهره من جهة، وقشوره من جهة أخرى، لكن من الطبيعي هنا أن نسأل ما هو جوهر الدين، وما هي القشور؟ حتى نعرف ما إذا كنا كأديان مشتركين في الجوهر ومختلفين في القشور، أما أننا مختلفون حتى في الجوهر واللب. ومن الطبيعي أنا إذا كنا مختلفين في الجوهر يصير بحث التعددية شائكاً جداً، ويفقد المصداقية المطلوبة. وإذا لم نحسن الدلالة على ما هو جوهر الدين وقشوره، نكون قد بدأنا البحث بعملية تدليس كبيرة وتشويش واسعة، تفسح المجال أمام مغالطات وسوء فهم، وتفاهم بين المتحاورين.

لا بدَّ أن يكون المراد بالقشور إما ما كان أمراً زائداً عن الدين ومجرد شكل لا دخل له في حقيقة الدين، أو ما كان قد لحق بالدين

نتيجة تراكمات زمنية وأُلصقت بالدين. فإن كان المراد بالقشور ما كان من الثاني، فلا شك أن القشور بهذه المعنى موجودة، ولن ننكر أن يكون قد دخل في الدين ما ليس منه نتيجة تفسيرات وأفهام معينة. وأن الاختلاف بين العلماء بين أهل المذاهب الإسلامية، بل بين أهل المذهب الواحد يدل على هذه الحقيقة، إذ لا يعقل أن يكون كل ما ينسبه العلماء إلى الدين صحيح، وإلا لدخل في الدين المتناقضات، فلا شك أن بعض ما ينسبه العلماء إلى الدين ليس منه. وهذا في الحقيقة ليس من القشور، بل مما أسند إلى الدين وليس منه، وكيف يكون قشراً للدين ما يرفضه الدين ويأباه. وإن أريد بالقشور ما كان من الأول، فليس في الدين ما هو محض شكل، بل كل ما هو من الدين فهو داخل في ذاته مقوم له، فليس في الدين ما يعتبر شكلاً قابلاً للنزع والرمي بعيداً بحيث لا نكون مسؤولين عنه، لكن يبقى المهم أن نعرفه. نعم ربما كانت بعض الأحكام الفقهية قابلة للتبدل بتبدل الموضوعات، أو الظروف الاجتماعية، وربما تختلف بعض التشريعات من دين إلى دين، لكن هذا لا يجعلها من القشور. فهل الوقوف للصلاة في الأوقات الخمسة من القشور، والوقوف في الكنيسة يصلح بديلاً عنها؟ هل الصوم من القشور أم الحج، أم الخمس أم الزكاة؟ بالله عليكم دلونا على تلك القشور التي إذا نزعناها تمكنا من تحصيل تلاقٍ بين الأديان على حقيقة واحدة، وصارت كلها سبل هداية ونجاة. نعم ربما كان من القشور بعض الأمور البسيطة مثل كيفية السفر إلى الحج فهل تسافر بالطائرة أم بالسيارة، وهذه ليست من الأحكام الشرعية.

وعليه فنحن بالنظر إلى الأشياء أمام حالتين لا ثالث لهما: إما أن يكون الشيء من الدين، أو يكون من خارجه.

والحقيقة إن تقسيم الدين بين جوهر وقشور، أحدث حالة إرباك شديدة بين مثقفي الأمة، كما أعجبت الكثيرين منهم، إذ فتحت لهم نافذة في إمكانية التخلص من مجموعة أحكام على اعتبار أنها قشور. وقد تلاقى هذا البحث مع بحث المقاصد ليصير المقصد هو حقيقة الدين وما عداه من الآليات الموصلة له من القشور، وقد أحدث هذا هزة عنيفة في نفوس كثيرين أفقدتهم الثقة بكثير من الأحكام وكثير من كلمات العلماء، وإن كانوا لا يجرؤون على طرح هذا التشكيك أمام الملأ.

لأجل هذا يكتسب تحديد الفارق بين جوهر الدين وقشوره أهمية عظمى على الأقل ليزول الاضطراب في النفوس، أو لندرك نحن ما هو القشر فلا نجمد عنده. ولقد ذهب بعضهم إلى إمكانية أن تكون كل أحكام المعاملات ما هي إلا آليات للوصول إلى مقاصد معينة، ولا ملزم لنا للوقوف عند تلك الآليات، إذا أمكن لنا عقلاً أو عقلائياً اكتشاف آليات أخرى موصلة لها. وربما كانت هناك آليات مختصة بزمان لم تعد تنفع في زماننا هذا فيصير من الضروري البحث عن آليات أخرى.

ولقد اتسعت دائرة الحكم على الأحكام بأنها قشور، مع انفتاح الشهية، لتشمل قانون العقوبات في الإسلام، أو قانون الحجاب، وغير ذلك من الأحكام.

لسنا هنا في وارد التفصيل في هذه الأمور فهذا سيخرجنا عن

محل البحث، لكن المهم أن نميز بوضوح بين ما كان من جوهر الدين وقشوره.

وبهذا يتبين أن الحاجة إلى هذا التميز لا تقتصر فقط على قضية التعددية الدينية، بل على فهم الدين نفسه، ولنعرف بماذا ندين أمام الله تعالى.

ويقال إن أول من ميز بين اللب والقشر في الدين فيلسوف ألماني اسمه فريدريش شلايرماخر، الذي عاش في زمن أفول الدراسات العقلية الجافة على صعيد الفكر الغربي، وكان العلم الحديث يصنف كمنافس للدين»[١].

«لقد جعل شلايرماخر التساؤل التالي نقطة الانطلاق في تحقيقاته: ما هو جوهر الدين؟ أن لدينا في أي دين من الأديان أموراً ثلاثة، أعم من الذاتي والعرضي.. فهناك سلسلة من المعتقدات في كل دين، أي أن الشخص المتدين يؤمن بمجموعة من القضايا الدينية، وهذا ما يشكل البعد المعرفي للدين، وكذلك هناك مجموعة من الأعمال في كل دين يعمد إلى إنجازها وهو ما يشكل قسم الأخلاقيات بالمعنى الواسع للكلمة أي الأعم من الأخلاق والفقه. والأمر الثالث الذي يلاحظ وجوده في المجال الديني هو عبارة عن الإحساسات والتجارب الدينية، فكل مجتمع ديني خاص له تجاربه الدينية الخاصة. وهنا أثار شلايرماخر التساؤل التالي: أي واحد من هذه الأبعاد الثلاثة يشكل جوهر الدين؟ من وجهة نظر شلايرماخر،

(١) مقالة الدكتور علي قائمي في المصدر السابق، ص ٦٤.

قلب الدين هو عبارة عن نوع من التجربة الدينية، لقد أجاب شلايرماخر بهذا الكلام على المثقفين، كما عمل على إحياء الديانة المسيحية ذلك أنه إذا كان قلب وجوهر الدين نوعاً من التجربة، فهذا يعني الحماية من كافة اعتراضات الباحثين والمثقفين»[١].

من الطبيعي على القائل بالتعددية الدينية أن لا ينظر إلى ما اختلف فيه أتباع الأديان من معتقدات وممارسات على أنها دخيلة في حقيقة الدين، وإلا لامتنع عليه التنظير لهذه التعددية. ولهذا يسعى إلى أن يلغي عن العقائد والأعمال الدينية الخاصة دخلها في الهداية والصراط المستقيم. ومن هنا نلحظ أن القائل بالتعددية قد رسم هدفاً فسعى للوصول إليه، فألغى من الدين ما كان عائقاً أمام الهدف، وجعله من القشور التي لا ينبغي أن تكون مناط الحكم على الآخرين بالكفر والضلال والبطلان.

التعددية خطاب شاعري لكنها ليست حلاً:

نعود إلى سروش الذي طرح حل المشكلة انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَبَقُوٓا۟ إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾[٢]، ثم يقول: «هو مفتاح حل المشكلة، وتقبل الكثرة والتعدد. فإذا نظرنا إلى التعددية من هذه الزاوية فلن يكون هناك سوى الإذعان بالرحمة الإلهية الواسعة والاعتراف بموفقية الرسل، وضعف كيد الشيطان، وبسط يد الرحمة الإلهية على رؤوس العالمين والبشر أجمعين»[٣].

---

(١) المصدر السابق.
(٢) سورة الأنفال، الآية ٥٩.
(٣) مقالة الدكتور سروش في المصدر السابق، ص ٤٨.

لقد أدخل آية ذات علاقة بالإرادة التكوينية ببحث ذي علاقة بالإرادة التشريعية. والفرق بين الإرادتين أن الأولى يعملها الله تعالى فيقول للشيء كن فيكون، والثانية يعملها الله تعالى بطريقة التشريع والمطلوب من الناس أن يحققوا المراد حينئذ. ولقد بيَّنا بشكل مفصل، أن تلك العناوين مثل الرحمة الإلهية الواسعة، وسائر ما ذكره لن تنفعه في بحثه. وهل تنافي الرحمة الإلهية الواسعة ضلال أكثر من في الأرض. إن الرحمة الإلهية الواسعة قد تجسدت في إرشاد الناس إلى طريق الصواب، وفي مدهم بسبل العيش في الحياة الدنيا، وتسخير الأرض لهم، وإعطائهم العقول التي تساعدهم على تأمين المعاش والحياة الدنيا، وهيأ الأرض بهوائها ونباتها وحيواناتها ومعادنها لينتفع بها الإنسان. وهل سعة الرحمة تقتضي أن يرضى الله عن عباده إذا رضوا لأنفسهم الكفر.

ثم كيف يفسّر لنا هذه الآية وهي تحدثت عن «الذين كفروا»، ومن هم المقصودون بهذا الوصف وهو الذي شنَّ حملة ضارية ضد هذا المصطلح.

نذكّر مجدداً أن البحث هو مع من طرح التعددية الدينية انطلاقاً من الدين لا من خارجه، وإلا فإن منهج البحث مع من يتحدث عنها انطلاقاً من خارجه سيكون مختلفاً تماماً.

لقد بيَّنا أن الهدى والضلال أمران نسبيان، والأساس في الحكم بالهداية والضلال عالم الاعتقادات، والتوحيد والشرك والإلحاد. فإذا نظرنا إلى عالم القيم والأخلاق سنجد أنه مما تشترك فيه الأديان، وهي في الحقيقة من تأثيرات وجود الأديان على الأرض، لكن هل اتباع هذه القيم بعيداً عن الاعتقاد الصحيح يصنع هداية، ويحقق

نجاة، حتى يقول: «المفروض مطالعة طرق الحق المستترة في هداية الخلق لا سيما الفضائل الأخلاقية التي ينبغي اعتبارها أهم من العادات الفكرية والعملية الدينية»[(١)].

وهل القيم الأخلاقية أهم من العبادات الدينية، التي هي محض عادات. هل يعتقد بأن من يمتلك تلك الفضائل قد سقط عنه الصوم والصلاة والحج والخمس والزكاة وسائر التشريعات الدينية؟. هل نبطل الشريعة لصالح الاكتفاء بالقيم الأخلاقية؟. هل تحفظ تلك القيم بمعزل عن التواصل مع الله تعالى كما يريد الله تعالى، وبالعبادة التي يختارها لنا؟.

وبعد ذلك كله نقول:

إن الجانب الاعتقادي هو الركن الأهم في عالم الدين، وقيمة الجانب القيمي والأخلاقي تتجلى بتماسك هذا الجانب مع الجانب الأول. ومن هنا نجد دعوة القرآن أهل الكتاب إلى تصحيح مسار عقائدي والتلاقي في المسار الصحيح، وهي دعوة ستكون عبثية بناء على التعددية الدينية التصويبية. ولقد كانت تلك الدعوة في سياق بيان أن أهل الكتاب على ضلال، وهو ما لا يوافق عليه الأستاذ سروش المطالب بتفسير هذا القرآن الذي يحمله كما نحمله نحن. فلنقرأ هذه الآيات ليتنبه المنجذبون إلى شعار التعددية الدينية إلى ما هم عليه.

قال تعالى في سورة آل عمران: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا

(١) المصدر السابق، ص ٤٩.

وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿٦١﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ۚ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٢﴾ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ ﴿٦٣﴾ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾ هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا ۗ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾ وَدَّت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٦٩﴾ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٧٠﴾ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾ وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَى اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ ۗ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾ [(١)].

إن هذه الآيات القرآنية وغيرها من الآيات تشكل عقبة كأداء أمام القول بالتعددية الدينية، وربما كان القرآن كله كذلك. إذا كانت كل الأديان حقة، فما هو الداعي كي يرسل الله تعالى نبياً بعد آخر، وينزل

---

(١) سورة آل عمران، الآيات ٥٩ ـ ٧٤.

ديناً بعد آخر. ولماذا لم ينزل الأديان دفعة واحدة وفي عرض واحد؟ وهل التمايز بين الأديان بفعل الأنبياء وأخطائهم أم بفعل الله تعالى وتحولاته، أم بفعل آخر له علاقة بالبشر أنفسهم؟.

«إذا كان الاختلاف (بين الأديان الثلاثة) جانبياً فلماذا صنف غير المسلمين كأهل ذمة في الإسلام، وعين لهم الرسول ﷺ حقوقاً خاصة، كما تم تحديد وضعهم في المجتمع الإسلامي.. وما هي الدوافع التي دفعت النبي ﷺ لإرسال الرسل إلى قيصر الروم المسيحي ودعوته إلى الإسلام، فقيصر الروم كان وفياً للمسيحية؟. إن هذا معناه أن التفكير التعددي قد تجاهل الجوانب التاريخية والاجتماعية للأديان، ومارس تفكيراً هو نوع تخيلي فيما يرتبط بها»[١].

نعم نحن نعترف بأن كل الأديان تعبر عن حقيقة واحدة، لكنها كذلك إذا بقيت كما أنزلها الله تعالى لا ما إذا تبدلت وانحرفت، وقد تبدلت وانحرفت حتى كتبهم التي تشكل مصدراً في المعرفة. فليست مشكلتهم هي فقط في تنوع الأفهام، بل لديهم مشكلة في النص نفسه إذ لم يستطيعوا أن يثبتوا أن النص سليم يصح الاعتماد عليه. كما أن كون الأديان معبرة عن حقيقة واحدة، لا يعني أن هذه الحقيقة لا تتفاوت في المراتب فكانت المرتبة الكاملة منها هي الإسلام ولهذا ألغى أي قيمة لما سبق لأن ما سبق موجود فيه وزيادة. وإذا كانت المسيحية تعبيراً عن طريق الوصول إلى الله تعالى فذلك لأنه تعالى هو الذي جعله طريقاً موصلة إليه، فإذا ألغاها فقدت صلاحيتها لذلك.

---

(١) مقالة الدكتور قائمي في «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة»، ص ٧٦.

فخروج الأديان السابقة عن صلاحيتها للوصول إلى الهدف، وأهليتها لإدخال أتباعها في الطريق المستقيم ناشئة من أمرين:

الأول: التحريفات الخطيرة التي طالتها.

والثاني: أن الله تعالى قد اختار للناس طريقاً أكمل للوصول إليه، وفي ظرف الطريق الأكمل يفقد الطريق الأنقص فعاليته، ويصير مرفوضاً. فالنور الضعيف قد يكون كافياً في زمنٍ لكنه يصير كالظلمة في زمن آخر. وهذا واضح لكل بصير فأنت إذا ما قست نفسك إلى الظلمة تسعد بالنور الضعيف، لكنك لن تكتفي به بل تطلب نوراً أقوى، وإذا وجد النور الأقوى يصير النور الضعيف فاقداً للفعالية. الدين نور وليس أفهاماً. الدين من عند الله تعالى وليس من صنع البشر لتفسير نظريات. ليس من صنع الأنبياء يفسرون به تجاربهم الدينية. ليس منزلاً للبشر ليلبسوه ثم إذا شاؤوا من أنفسهم أن يخلعوه فعلوا.

ومن عجائب التعدديين أنهم لا يربطون بين الهدى وبين إحقاق الحق ودفع الظلم عن المظلومين. وما هو دخل الدين والمعارف الدينية في هذه الحقيقة. وكيف يتم التسويق للتعددية الدينية إذا أدت إلى الدوس على هذه المعاني، وكأن كل القضية هي الآخرة، وهو ما ينسجم مع فكرة فصل الدين عن الحياة.

إن في التعددية الدينية إشارات خطيرة إلى هذا الفصل، كما أن فيها إشارات أخطر إلى تحولها إلى دعوة الناس نحو اللادينية.

خلاصة البحث:

والخلاصة التي توصلنا إليها في هذا البحث، أن هذا المبنى كسابقيه لا يصلح أيضاً لتبرير التعددية الدينية التصويبية التي تعطي لكل الأديان حقاً، وللمتدينين بها هداية وسعادة. وغاية ما يمكن القبول به هو الاعتراف بأن النجاة لا تختص بقوم دون قوم، وإن الله تعالى برحمته قد يعذر كثيراً من الناس لجهلهم وقصورهم في نيل المعارف، فينالون بذلك حظاً من النجاة في الآخرة، من دون أن يعني ذلك أنهم في حياتهم يسيرون على هدى، ومن دون أن يكون ذلك منافياً مع كونهم على ضلال.

البحث الرابع

المبنى الذي عده سابعاً

يستند في هذا البحث إلى «مبنى عدم خالصية أمور العالم». ويريد في هذا البحث أن يبين التعددية الدينية من خلال عدم وجود دين خالص، إذ لا شيء نقي في هذا العالم. وإذا كان الأمر كذلك فكما يوجد في بعض الأديان شوائب فكذلك في ديننا، وبالتالي علينا أن نعترف ببعضنا كسبل هداية ونجاة وحق من عند الله.

لا شيء خالص:

وفي سياق توضيحه لهذا المبنى يقول: «إن النقطة الجديرة بالتأمل هنا هي عدم إمكانية العثور على شيء خالص في هذا العالم. وقد أكد على ذلك خالق العالم نفسه حين قال: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾[1]. فالماء النازل من السماء سوف يختلط لا محالة بالتراب، ويعلو عليه الزبد الكثير، وهكذا الحال في اختلاط الحق والباطل أيضاً»[2].

---

(١) سورة الرعد، الآية ١٧.

(٢) مقالة الدكتور سروش في «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة»، ص ٤٩.

نحن نسلم بأن لا شيء على الأرض خالص ونقي، لكن هل هذا يستلزم أن يكون ما عند الله تعالى كذلك؟ هل الدين من عند الله أو من أمور العالم، وشؤون الأرض. إذا كان الدين تعبيراً عن نظام وضعي فهو كذلك حتماً، لكن هل الدين هكذا؟ أليس هو منزل من عند الله بوحي إلى أنبيائه ورسله؟.

هنا أيضاً كسائر أحواله في المباني التي ذكرها سابقاً، ينطلق من قضية يزعم أنها مسلمة بينما كان عليه أن يبرهن عليها، لأنها هي ما ينازع فيها منكري التعددية، إلا إذا اعتبرهم بلا وعي ولا عقل بحيث لا يدركون البديهيات، ولا يملكون شيئاً من الحق فيما يقولون، ليكون سروش تعددياً إلا إذا التقى بالمتدينين كان انحصارياً.

ثم ما هي علاقة الآية القرآنية ببحث التعددية الدينية؟ وهل إذا اختلفت استعدادات الناس فيما يتلقونه من معارف ـ بناء على أن الآية الكريمة في مقام الكناية عن المعارف الدينية ـ، وإذا حمل الناس بعض الشوائب في بعض التفاصيل الاعتقادية والفروع الفقهية، يصبح بالإمكان القول بالتعددية الدينية. أم أن الناس مطالبون بالشوائب التي يتبنوها ويشتبه الأمر عليهم فيها. وهل يصح على الأنبياء والرسل ما يصح على البشر من دخول شوائب على معتقداتهم العقائدية أو علومهم الشرعية؟ وهل القضية هي قضية كيف يسير الحق بين الناس، أم هي قضية أن لا وجود للحق المحض. وإذا كان ما ينفع الناس يمكث في الأرض، وإذا كان الحق سيغلب الباطل في آخر المطاف فعن أي حق نتحدث حينئذ: عن حق مشوب بالباطل هو الذي سيجعل الباطل زهوقاً، أم عن حق محض. كان عليه أن يتلو جميع

الآية، والآيات المتعلقة بها، ليتنبه إلى أنها في صدد بيان انتصار الحق المحض على الباطل، وإلا فلا معنى لتسجيل انتصار لحق مشوب بالباطل على الباطل. قال تعالى:

﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[١]. وقال تعالى في موضع آخر: ﴿وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[٢].

وإذا كان الباطل يحضر من خلال نقص في الاستعدادات فهذا لا يعني أن الحق المحض لم ينزل إلى الأرض من عند الله تعالى. كما أننا عندما نتحدث عن شوائب علينا أن نتساءل هل كل الشوائب متشابهة في الميزان، أم بعضها أخطر من بعض. بعضها قد يتحمله الحق وبعضها لا يتحمله. فهل مثل شائبة لدى متدين ينتمي إلى الإسلام آمن بالله تعالى ووحَّده، وآمن بكتبه ورسله وباليوم الآخر، لكنه جهل بعض خصوصيات الاعتقادات، وبعض تفاصيل المعارف، أو حمل مفاهيم مغلوطة عنها، تساوي شائبة لدى متدين آخر ينتمي إلى دين آخر آمن بالتثليث، ليكون هذا حق وباطل، وذاك حق وباطل، وبالتالي نحن مخيرون بين هذا وذاك. هل وضع الشوائب في ميزان التقييم لنحكم عليها بالتساوي فيما بينها أم لا؟.

وبعبارة أخرى: تارة يقصد أنه لا يوجد في أرض الواقع حق

(١) سورة الرعد، الآية ١٧.
(٢) سورة الإسراء، الآية ٨١.

محض، بل كل ما هو في الحياة مشوب بالباطل. وتارة يريد أن يقول إنه لا توجد حقيقة محضة على مستوى المعارف والدين. وعلى كلا التقديرين الكلام غير صحيح. أما على التقدير الأول، فهو وإن صح نسبياً بلحاظ بعض شؤون الحياة، لكنه لا يصح فيما له علاقة بالدين، خاصة بالنظر إلى الأنبياء والرسل وسائر المعصومين عليهم السلام، فإنهم حق لا تشوبهم أي شائبة من باطل. كما أن الآية وغيرها من الآيات تتحدث عن أن الواقع ليس فيه مستقبل إلا للحق، وتعد بأن الحق سيغلب الباطل، وأن الباطل لن يكتب له إلا الزهوق. نعم غالب الناس يشوبهم شيء من الباطل، لكن هذا التقدير ليس له علاقة ببحث التعددية الدينية.

أما على التقدير الثاني فالمبنى غير صحيح على الإطلاق، والقرآن الكريم، والأدلة القطعية متوافرة على أن الإسلام دين حق تام الحقانية لا تشوبه أي شائبة، وأن القرآن الكريم حق محض، وأن ما يقوله الله تعالى والرسول صلى الله عليه وآله والأوصياء عليهم السلام حق محض. وإذا تهنا عن هذا الحق بسبب غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام فهذا لا يعني أنه لا وجود للحقيقة. وإذا أخطأنا نحن البشر، غير المعصومين، في تلقي القرآن، فهذا لا يعني أن القرآن ليس حقاً محضاً، وبالتالي فالمبنى الذي انطلق منه مبنى غير صحيح فيما له علاقة بالتعددية الدينية، وعندما يصح نسبياً في التقدير الآخر فهو يصح فيما لا علاقة به بالتعددية.

حديث للإمام علي(ع) وضع في غير موضعه:

وكما حاول التمسك بالآية القرآنية للتمهيد لنظريته، سعى أيضاً للتمسك بحديث من نهج البلاغة عن أمير المؤمنين علي بن أبي

طالب عليه السلام، نقل فهمه له، مع نقل جزء من النص، ولست أدري هل يعود ذلك إلى الترجمة أم إلى سبب آخر؟، فقال: «إن الحق الخالص والباطل الخالص لا وجود لهما أبداً، إذ لو كان لهما وجود فلن يتردد أحد في تمييز الحق واختياره وترك الباطل ورفضه، لكن الأمر ليس كذلك دائماً، بل يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان، فما يصنع هو الخليط من هذين، وهو ما يقدم فيما بعد»[١].

لا بدَّ من معرفة ما هو مقصود الإمام علي عليه السلام، وهل يريد أن في كل شيء مزيج من هذا وذاك حتى في الدين نفسه، وفي الشخصيات التي اختارها الله تعالى دالة عليه؟ هل راجع الأستاذ سروش نهج البلاغة ليطلع على الموقع الذي سيق فيه ذلك الكلام، وما إذا كان ينافي مقصده أم يوافقه، أم أعجبه اللفظ فاختاره في مقالته. وإذا راجعنا نهج البلاغة نجد قوله عليه السلام:

«إنما بدء وقوع الفتن أهواء تتبع، وأحكام تبتدع، يخالف فيها كتاب الله، ويتولى عليها رجال رجالاً على غير دين الله. فلو أن الباطل خلص من مزاج الحق لم يخف على المرتادين. ولو أن الحق خلص من لبس الباطل لانقطعت عنه ألسن المعاندين. ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث، فيمزجان، فهنالك يستولي الشيطان على أوليائه وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى»[٢].

فهو عليه السلام يبين أسباب وقوع الفتن، وأن الله تعالى قد ابتلى الناس ببلاء عليهم التمييز فيه بين الحق والباطل، وإلا فلو كان الحق

---

(١) مقالة الدكتور سروش في «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة»، ص ٤٩، طباعة دار الهادي.
(٢) نهج البلاغة ـ خطب الإمام علي عليه السلام، ج ١، ص ٩٩ شرح الشيخ محمد عبده.

واضحاً لكان الاختيار سهلاً. ولكن يمزج شيء من هذا من شيء من ذاك، فهناك يستولي الشيطان على أوليائه وينجو آخرون.

هل هذا ما يريده سروش، أم هو مناف تماماً لهدفه. إن كان عدم خلوص العالم أمراً طبيعياً فلماذا يستولي الشيطان على أوليائه من تلك نافذة اجتماع الضغثين، واختلاط الحق بالباطل. وبماذا نجى الذين سبقت لهم من الله الحسنى، إلا من الالتفات إلى الحق وعدم التأثر بالباطل. فلم يكن الإمام عليه السلام في تبرير حالة الانحراف والاعتراف بها ثم جعل التبرير عذراً، بل هو في صدد ذم الذين انحرفوا بمجرد أن خفي عليهم الحق واشتبه عليهم بالباطل فلم يبذلوا جهدهم في معرفة الحق وتنقيته عن الباطل. فالحق يمكن الوصول إليه، ولذا ذم الذين سقطوا في امتحان معرفة الحق، ومدح الذين نجوا.

وبالمناسبة أليست هذه النجاة مما خصها الإمام عليه السلام بقوم دون قوم. وهل الذين سبقت لهم من الله الحسنى هم الأكثرية وأولياء الشيطان هم الأقلية.

صِدام الأديان:

ثم يتمسك بتعصب كل قوم إلى معتقده بعيداً عن المنطق والحوار الفكري البناء ليفرع على مبناه تفريعه المتعلق بالتعددية فيقول:

«فالنزاعات العقائدية في العالم متواصلة قد وصلت إلى نقطة مسدودة، وقلة هم أصحاب العقائد الذين يرضون بالميل للعقائد الأخرى، وما ذلك إلا لأن كل عقيدة مخلوطة بالجمال والإحكام

والصدق والحق، الأمر الذي يجعل عذر القبائح والبطلان محتملاً فيما يغطي بطلان واعوجاج عقيدة الآخر على جمالها وكمالها، فليس ثمة عرق خالص في هذا العالم، ولا لغة خالصة. ولا دين صاف»[1].

لا يعني بالضرورة تواصل النزاعات أن هذه الحالة هي القاعدة، أو أنها حالة ثابتة غير قابلة للتبدل. وليس وصول النزاعات إلى طريق مسدود يؤدي إلى حقانية تلك الأديان. كما أن انسداد الطريق لا يكفي لتعذير الآخرين في قبائحهم وباطلهم. ثم من أين أثبت لكل عقيدة جمالاً وكمالاً. أليس هذا هو عين المدعى الذي يريد إثباته، أم أنه يعتبره أمراً مفروغاً عنه، وأنه هو الأدلجة التي بنى عليها بحثه، على طريقة علماء الكلام القديم أو الحديث الذين يستميتون للدفاع عن فكرة آمنوا بها مسبقاً غير عابئين بقصور الدليل، وسيثبتون عليها حتى وإن لم يسعفهم الدليل. والحقيقة إن بعض العقائد، من حيث هي عقائد، فاسدة تمام الفساد، وباطلة تمام البطلان، ولن يسعفها اشتمالها على بعض القيم والمبادئ الإنسانية لتصير جميلة وذات كمال. ولنكن صريحين أكثر: دلني على جهة حق في المعتقدات المسيحية على ما هي علي في الزمن الحاضر: هل ألوهية عيسى عليه السلام مما يمكن أن يعذروا فيه، وهل ألوهية أمه عليها السلام كذلك؟. أين هو الجانب المنير في المعتقد المسيحي غير الإيمان بالله تعالى بنحو لا نعرف هل هو إله لا يتناهى في الصفات والكمالات، أم متحد مع إنسان، في ثالوث غريب عجيب لم يتمكن أحد من علمائهم حتى الآن من تفسيره رغم سعيهم الحثيث لذلك، لعلمهم أن

---

(١) مقالة الدكتور سروش في «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة»، ص ٤٩.

ثبات المسيحية متوقفة عليه، وأنها بدون ذلك معرضة لخطر الانقراض. وعندما تتنازع العقائد فهل تتنازع فيما اتفقت فيه، أم فيما اختلفت فيه. وإذا اختلفت فهل نحن تصويبيون نقر بحقانية طرفي الاختلاف، أم أن الخلاف يكشف عن خطأ ما هنا أو هناك: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[1].

وهل لا يكون التنازع إلا إذا كانت كل عقيدة مخلوطة بالجمال، فلو كانت بعض العقائد محض الجمال والإحكام يمتنع أن تتنازع مع غيرها من العقائد. وهل حقاً لا يوجد دين صاف؟ فإن كان مقصوده أن أتباع الأديان لا يملكون ديناً صافياً وإن كان الدين صافياً في حد ذاته فهذا حق، وإن كان مراده أنه لا يوجد ما يسمى دين صاف فهذا كلام خال من أي مستند، بل القرآن الكريم زاخر بالمستندات التي تخالف ذلك، وفرض الكلام أن القائل بالتعددية مؤمن بالقرآن الكريم والنبوة والإمامة.

وفي الحقيقة فإن هذا التنازع ينبغي أن يحل، وليس الحل بالتعددية الدينية كما يفترض سروش، وإنما بالبحث عن الجهة التي تدل على الحقيقة، وقد نبه الله تعالى مراراً وتكراراً على هذه القضية، وجعلها منطلقاً لدعوة الناس للبحث عن الجانب الذي يجمع الناس على الحق والحقيقة. وقد نقلنا آيات في هذا الشأن في بحث سابق.

قياس عالم الدين على عالم الطبيعة:

ثم يرتكب خطيئة في عالم الفكر عندما يقيس عالم الحقائق الدينية على عالم الحقائق الطبيعية فيقول:

---

(١) سورة سبأ، الآية ٢٤.

«يمكنكم توجيه السؤال إلى علماء الطبيعة حتى يعترفوا أمامكم بصراحة بعدم خلوص وصفاء في أي ساحة من ساحات الطبيعة. وبسبب هذا الازدحام وهذا التزاحم الشديد بين المساحات المختلفة للطبيعة لم يعثر بالتجربة حتى الآن على أي قانون علمي دقيق مائة بالمائة وغير تقريبي»[١].

ما دخل عالم الطبيعة بعالم الأديان، وهل إذا لم يكن في الطبيعة خلوص وصفاء يوجب أن يكون عالم الأديان على هذه الحال، ما هو مبرر هذا القياس وإلى أي منطق يستند؟.

ثم يكمل فكرته: «فلا التشيع هو الإسلام الخالص والحق المحض، ولا التسنن، ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا الاعتزال. لا الفقه المالكي، ولا الفقه الجعفري. لا تفسير الرازي ولا تفسير الطباطبائي. لا الزيدية ولا الوهابية. لا كافة المسلمين في معرفة الله وعبادته عارون وخالون من الشرك ولا قاطبة المسيحيين إدراكهم الديني خال منه. كلا بل لقد ملأت الدنيا الهويات غير الخالصة، فلم يتربع الحق في جهة من الجهات دون الجهة الأخرى ليكون باطلاً محضاً. وعندما نذعن لهذا الأمر فسوف يتسنى لنا هضم الكثرة بشكل أكثر سهولة»[٢].

كيف نفى عن التشيع أنه الإسلام الخاص، أم كيف نفى هذه الصفة عن السنة. نعم هو كذلك بالنسبة إلى كتبة ومؤلفين غير معصومين، مثل الفقه المالكي، وتفسير الرازي وتفسير الطباطبائي،

(١) مقالة الدكتور سروش في «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة»، ص ٥٠.
(٢) المصدر السابق.

وفقه الجواهر وفقه الأنصاري وغيرهم. لكن هل إذا لم يكن تفسير الطباطبائي حقاً محضاً، يكون التشيع مثله. وهل إذا لم يكن التسنن حقاً محضاً يكون هذا هو حال التشيع أيضاً. وهل إذا لم يكن الفقه المالكي حقاً محضاً، يكون الفقه الجعفري مثله؟. ألا تدرك معي أخي القارئ أن الأستاذ سروش يطلق شعارات أكثر مما يذكر براهين ويبين أدلة. وهل صحيح إذا كان المسلمون غير خالين من الشرك، يكون الإسلام نفسه كذلك؟. أين هو الاختلاط وأين هو الخلوص؟ أليس هناك حد بينهما. لو أراد نسبة الاختلاط إلى المنتسبين إلى المذاهب لكان الحق معه، والبرهان هو الوجدان، فإن اختلاف الشيعة فيما بينهم، واختلاف السنة فيما بينهم دليل على أنهم لا يستطيعون بأجمعهم ادعاء أنهم يملكون الدين الخالص. لكن هل هذا يعني أنه لا يوجد دين صاف، وحق خالص، في مكان ما، وعند كائن ما؟ وهل هذا الاختلاط يطال القرآن الكريم، وشخصية الرسول والأئمة المعصومين عليهم السلام. هل الاختلاط ينال المذهب أم أتباعه؟.

فتوى من غير بيان، وما أكثر فتاواه:

والأنكى من ذلك أنه يفتي بعد ما سبق منه الكلام من دون أي برهان فيقول:

«وعليه فأصحاب كل فرقة مجازون بالبقاء على طريقتهم والثبات عليها، وليس المراد هنا نفي طريقتنا وإنما تحصيل المعرفة الأفضل بهذه الطريقة، وهضم التنوع والكثرة كأمور طبيعية بشرية، وكشأن جبري من شؤون هذا العالم، كما وليس المقصود نسبية الحق والباطل. فنحن لا نقول بعدم وجود معنى أو استقلال للحق والباطل

وإن كان ما تراه أية فرقة هو حق إنما نرى بأن هذا العالم هو عالم اللاخالصيات، سواء على صعيد عالم الطبيعة أو الشريعة وسر عدم الخالصية هذه هو بشرية الدين»[١].

أليس في هذا ادعاء صحة كل الطرق. وإذا كان أصحاب كل فرقة مجازون بالبقاء على طريقتهم على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، فأي داع للبحث عن الحق والباطل. ويصير السؤال عن الدين الحق، أو المذهب الحق عبثياً، ويصير إرسال الكتاب الكريم، بعد المسيحية عبثاً لا فائدة فيه، بعد أن كانت المسيحية حقاً بنفس ما للإسلام من حقانية حتى يجاز للمسيحيين البقاء مثلما يجاز للمسلمين البقاء. ويجاز للوثنيين البقاء على وثنيتهم مثلما يجاز للمسلمين، فإن كلامه هو في التعددية الثقافية. وإذا كان مختصاً بالتعددية الدينية بين الأديان السماوية فإنا نسحب هذه الملاحظة الأخيرة المتعلقة بالوثنية، لكنه قد أشار في طيات كلامه إلى شمول مقصده للوثنيين.

نشكره أنه طمأن بالنا على أنه يجوز لنا البقاء على الإسلام، وعلى التشيع، وأنه لا يجب علينا الفحص عن صحة مذهبنا أو صحة ديننا. ونشكره على براءة الذمة التي أعطانا إياها حتى وإن كنا مخطئين في اعتقاداتنا. ونشكره أنه أبطل أي معنى للخطأ في الاعتقادات، وبالتالي لماذا يتناقش الناس فيما بينهم حول النصوص، ولماذا يسعى أي منا لفهم الدين. بل ما هي الحاجة لفهم الدين مع براءة الذمة هذه؟.

نحن المسلمين لا نحتاج إلى براءة ذمة للبقاء على ديننا، ولا

---

(١) المصدر السابق.

نتساءل عن صحة طريقتنا، لكن من أين أعطى مشروعية لكل تلك الطرق على اختلافها، فأجاز لأي كائن أن يرفض القرآن الكريم، وأن يرفض الإعجاز، ويعتبره مجرد خيار إلى جانب الخيارات الأخرى مهما شابها من بطلان.

أولم يناقض نفسه؟ فهو تارة ينكر وجود حق خالص، وأخرى يصرح بأنه لا يقول هذا، بل يعترف بأن للحق وجود مستقل. إذا كان يعترف بوجود استقلال للحق فهلا أمر بالبحث عنه، وإلا فما معنى استقلاله إن لم يكن البحث عنه هدفاً؟ وكيف يكون مؤمناً بوجوده مستقلاً إن أجاز لنفسه وللآخرين عدم السعي نحوه. وهل يوجد طريق لمعرفته أم أن باب المعرفة مقفل والبحث عنه من التكليف بغير المقدور؟

ثم لنفترض أن الوصول إلى الحق الصافي متعسر أو متعذر، فهل الوصول إلى أقرب نقطة منه أمر متعذر أيضاً؟ وهل يجوز لفرقة، أو شخص أن يكون على ضلال إذا كان بإمكانه أن يكون أقل ضلالاً، أو أقرب إلى الحق؟ ما هو معيار الجواز والمنع هنا؟ هل المعيار عقلي أم شرعي؟ وعن أي شرع يتحدث في هذه الحال؟ وعن أي معيار يتحدث عندما يجيز للكل البقاء على ما هم عليه إذا كان يعترف بالحق الخاص. وما مقصوده من بشرية الدين؟ هل كون الرسول بشرياً يوجب ضعفاً فيه يمنع من خالصية الدين؟

كل تدين حق:

ثم العجب أنه يكمل فكرته، ويحكم على كل تدين صواب مع غض النظر عن الدين، مستفيداً من الآية الكريمة التي بدأ بها عند

عرضه لهذا المبنى ويخلص إلى القول: «ومن هنا كان التدين كالماء الذي يعلوه الزبد جارياً في الناس إلى يوم القيامة، وفقط في ذلك اليوم يحكم الله تعالى بين عباده فيما اختلفوا فيه، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾، سيجري هذا الماء حلواً حتى نفخ الصور»[1].

ألم يهتم الله تعالى بما اختلفنا فيه في الدنيا؟ أم أهمله تاركاً الأمر إلى يوم القيامة؟ وإذا كنا معذورين بالبقاء على ما نحن عليه فلماذا يحكم الله تعالى بيننا يوم القيامة؟ وهل يحاكمنا على ما أعذرنا فيه. وهل يحاكمنا على حلو التدين أم على مر البدع؟ ولماذا يؤجل الله المحاكمة إلى يوم القيامة؟ وماذا يفعل الأستاذ سروش بالآيات التي دلت على أن الله تعالى لم يمهل الكثير من الأقوام إلى يوم القيامة، بل كان يعاقبهم على ضلالهم وكفرهم وعنادهم في الدنيا قبل الآخرة، فيعذبهم بشتى أنواع العذاب. وإنما منَّ الله تعالى على أمة الرسول الأكرم محمد ﷺ بأن رفع هذا العذاب في الدنيا، لكنه ليس سكوت رضا عن التدين مهما كان الدين المنتسب إليه، ومهما كانت التحريفات التي طالت الدين باسم الدين، بل هو إمهال تابع لسنة الله تعالى في الابتلاء وحكمه في الثواب والعقاب.

ثم يترقى في نسبة الخلط بين الحق والباطل من نسبته إلى المتدينين وفهمهم، إلى أن ينسبه إلى الدين نفسه فيقول: «وليس الخلل في فهم الدين فقط، بل في نفس الدين أيضاً، فقد حصل

(١) المصدر السابق، ص ٥١.

الجعل والوضع كثيراً جداً باسم النبي والأئمة، مما صعب الأمر على العلماء لتمييز الصحيح من السقيم، فما أكثر الروايات التي ذهبت وتلاشت، ولم تصل إلى أيدينا، وما أكثر الأحاديث المجعولة التي بقيت، وما أكثر الأسئلة التي كان يمكن لو قيلت أن تنير أمامنا الطريق، لكنها لم تقل أو لم تطرح مع العظماء من الرواد والقادة، أو أنهم بسبب التقية وأسباب أخرى لم يقولوها»[١].

ثم ما معنى مصطلحات «الصحيح، السقيم، الجعل» في ظل القول بالتعددية الدينية التصويبية التي ترى النور في كل الأديان ومعتقداته، وتراها حقائق دينية. ثم ما علاقة الوضع والجعل بالتعددية؟ وأي علاقة للشوائب التي قد تصل إلى أهل الدين من خلال البعد التاريخي، أو الفهم الخاطئ بالتعددية؟ وهل هذه الشوائب طالت الدين، أم لا تزال دائرتها فهم الدين؟ لا علاقة لكل ما ذكره بالدين نفسه، بل بما ينسب إلى الدين، أي بتصورنا عن الدين، وفرق كبير بين الدين، وما نتصور أنه دين. ولا علاقة لهذا أيضاً بالحقانية الخالصة أو المحضة أو الصافية. فوجود الشوائب قد أقر به كل الباحثين، وعلى الأقل من الإمامية، ولهذا يفخرون بأنهم أهل التخطئة ولهذا يختلفون ويبحثون عن الحقيقة. وهذه التخطئة والاختلاف من نتائج غياب الحقيقة الكاملة عنا، والتي يحملها هاد معصوم غائب عن الأبصار، وسيبقى الأمر كذلك إلى أن يظهر الهادي. وإلى ذلك الحين علينا أن نبذل الجهد الكافي للوصول إلى ما يمكننا من تلك الحقيقة. وإذا لم نتمكن من الوصول إلى الحق الخالص، فعلينا البحث

(١) المصدر السابق.

للوصول إلى أقرب نقطة منه. وليس الوصول إلى هكذا نقطة كالبعد عنها، سواء من حيث المعتقدات أو من حيث الآثار العملية.

من يتحمل مسؤولية الشوائب؟

إن وجود الهادي ضرورة اجتماعية وضرورة علمية أيضاً. وإذا كان الله تعالى قد أنزل الكتاب والدين ليظهره على الدين كله، فلا بدَّ أن يظهره كما أنزله. فإذا تركنا لأنفسنا في فهم الدين مع ما نحن عليه من ضعف واختلاف في الفهم، ومع ما أصابنا من بعد عن الحق بسبب امتداد الزمان وضياع كثير من العلامات، فإنه سيكلنا إلى ضلال مختبئ فينا لن نستطيع أن نكتشفه. فكانت حكمة إنزال الدين المستدعية لحكمة حفظه كما أنزله، مقتضية أيضاً لوجود هاد معصوم يملك الحقيقة الكاملة يحفظ الدين والشريعة، ويحرص على أن لا نتوه عنها، ويرشدنا إليها كلما ابتعدنا عنها. وقد بيَّنا في البحث الأول ما له علاقة بهذا المبدأ.

وإذا كان للأستاذ سروش هنات وهنات في هذا البحث فقد أصاب في بعض ما ختم به بحثه في هذا المبنى عندما قال: «لا يمكن تحميل دين كهذا حملاً كبيراً، كما ولا يمكنه أن يعدنا بالكثير، ولا يمكن باسمه القيام بالكثير من الأعمال».

لكنه أخطأ في استثماره حين قال: «هذا التواضع، وقلة الادعاء يجعل الخطاب والحوار مألوفاً وميسراً، ويفتح الباب أمام التعددية الإنسانية والدينية. إن الدعاة والمدعين والمتكبرين، والخياليين، أولئك الذين ملأ رؤوسهم الكبرياء الشديد، ليس لهم قدرة ولياقة

الجلوس مع الآخر على طاولة واحدة في مصاف واحد وهم يجربون في وحدتهم العجيبة مرارة الحرمان من المحبة»[١].

نعم لا يمكن تحميل الدين هذه الشوائب، ولا يمكن إلا أن نعذر بعضنا البعض نحن أتباع الدين الواحد فيما فهمناه عن الدين، وهو ما يفتح الباب إمام التعددية الإنسانية ونحو تسامح ديني بين المذاهب. لكن لا علاقة لهذا بالتعددية الدينية بالمعنى الذي يريده سروش. ولم ندع يوماً أننا نملك الحقيقة الكاملة، كيف ونحن بشر غير معصومين، ولا أوحي إلينا الدين، ولا نملك الإلهام الذي يساعدنا على حفظه وتلقيه بشكل صحيح. ولا شك أن التعجرف والتكبر في مجال المعرفة يفقد الإنسان حلاوة المحبة للناس، ولهذا كان الأنبياء عليهم السلام يعيشون كل التواضع حتى مع من يخالفونهم في الدين، وكان صلى الله عليه وآله يخاطب الناس على قدر عقولهم، يحمل هم هدايتهم مشفقاً عليهم، لا ينطلق معهم من منطلق عداوة أو بغضاء. لكن لم يكن ذلك ليمنعه من ادعاء أنه يملك الحقيقة الكاملة. ومجرد أن هناك شوائب تشوب الجميع، وأنه ليس في الطبيعة أمر خالص، وأن هناك أخطاء في الفهم، لن يكون كافياً لمنعنا من ادعاء أن هناك دين خالص، وحق خالص، ومعصوم يملك هذا الحق الخالص، وكل ما علينا هو الوصول إلى هذا الحق.

---

(١) المصدر السابق.

خلاصة البحث:

إن هذا المبنى أيضاً لا يصلح لتبرير التعددية الدينية، وغاية ما يسمح به هو الإشفاق على الناس الطالبين بصدق للحق والحقيقة، لكنهم لتعقيدات معرفية معينة، وظروف ساعدت على الشوائب، وسدت آفاق المعرفة إمام الكثير من عوام الناس، وبالتالي التسامح معهم، ورجاء النجاة لهم يوم القيامة. لكن هذه الخلاصة مختلفة تماماً عن قضية التعددية الدينية.

البحث الخامس

التعددية القيمية

وهو المبنى الذي عده في مقالته سابعاً، وقد سمّى التعددية الناتجة عنه بالتعددية القيمية. ومراده التعددية الأخلاقية. وكان يفترض أن يكون معنى ذلك، أن تكون هناك معايير مختلفة لمسألة القيم، أو مجموعة نظم قيمية تختلف بين قوم وقوم، أو بين دين ودين، علينا التعامل معها انطلاقاً من التعددية التي سبق وأسميناها التعددية التصويبية. أي إن تلك النظم على اختلافها فيما بينها، والذي قد يصل إلى حد التنافي، هي وجوه لحقيقة قيمية واحدة، أو نظرات مختلفة من زوايا مختلفة لحقيقة قيمية واحدة. وإنما افترضنا أن يكون هذا هو المقصود قياساً على مسألة التعددية الدينية. لكن لم يكن هذا مراده، وإنما أراد شيئاً آخر. وهو أن ينطلق من اختلاف القيم فيما بينها وتعارضها، حتى في منظومة قيمية واحدة، ليؤسس للتعددية الدينية، ويقرب ذلك بالقول.

التعارض بين الفضائل:

«ثمة تعارض مستحكم في الفضائل والآداب غير قابل للرفع فيما

بينها. إن الكثرة هنا كثرة واقعية ذات أصول وجذور، فلم يقم برهان على أن العدل والحرية مثلاً قابلين للجمع، بل إن كافة التجارب البشرية تشهد على تعارضهما، ومن هنا يصل أفراد المجتمع في نهاية المطاف إلى التخير بينهما، واختيار واحدة منهما على الأخرى. إن هذا الاختيار ذو سبب، لكن ليس له مبرر ودليل، وما دامت هذه العلل وهذا التعارض باقياً فإن التخير سيبقى قائماً»[١].

وربما كان مراده من قوله «إن هذا الاختيار ذو سبب لكن ليس له مبرر ودليل»، التمييز بين الدافع والتبرير المنطقي العلمي. فالترجيح واختيار طرف على آخر له دافع ومناشئ، لكن قد لا يكون هذا الدافع والمنشأ معللاً بعلل منطقية يصير معه الدافع دليلاً. فقد يكون منشأ الترجيح عادات ما، وهي ليست أدلة تصحح الاختيار تصحيحاً علمياً منطقياً. ولم يحدد طبيعة هذا التخير فهل هو تخير مطلق بمعنى أنه يحق لنا أن نختار أي طرف مع تساوي الطرفين وتعادلهما، أم مراده من التخير أنا ملزمون باختيار طرف على آخر من دون تساو بين الطرفين.

ولو أنه أطلق كلمة تزاحم بدل تعارض، لكان التعبير أنسب بالمقام. لأن التعارض يوحي أن هناك تنازعاً وتنافياً بين الصفات نفسها، بينما التزاحم يفيد أن هذه الصفات قد تتنافى فيما بينها في بعض الموارد، وبلحاظ بعض التطبيقات، فهو تناف طارئ، والمثال الذي سيذكره يشهد بأن التعبير الأنسب هو التزاحم. وغرضنا هنا فقط

(١) المصدر السابق، ص ٥٢.

التنبيه على بعض المصطلحات وإلا فالمقصود واضح، وهو لا يغير من واقع المعنى شيئاً.

أما قوله إن التعارض غير قابل للرفع فهذا تهويل بدأ به، وكان عليه أن ينتظر شيئاً ما، وأن يبحث مع الباحثين ليتأكد ما إذا كان الرفع ممكناً أم لا؟ أليس هذا خللاً منهجياً، ناشئاً من خلفية ونتيجة مسبقين يريد إسقاط الكلام عليهما كيفما كان؟.

وعلى كل حال فلنسر معه في الكلام لنرى أين هو هذا التعارض الذي يتحدث عنه،وهل يمكن رفعه على فرضه أم لا؟.

قيمتا الحرية والعدل:

لقد بدأ في الفقرة السابقة بالحديث عن قيمتي الحرية والعدل، وأنه لم يقم برهان على إمكان الجمع بين الحرية والعدل. بالتأكيد ليس مراده أن الحرية والعدل غير قابلين للاجتماع في كل الحالات، بل مراده أن الحرية والعدل قد يتنافيان في بعض الموارد، وربما في كثير من الموارد، وهذه حقيقة علينا أن نقر بها، لكن فرض التعارض أو التزاحم وعدم إمكانية الجمع بينهما لا يصح طرحه، إلا إذا فرضنا تساوي القيمتين من حيث الأهمية والقوة. وهو يقتضي أن يكون قد افترض سلفاً أن الحرية قيمة مطلقة والعدل قيمة مطلقة، وهو أمر يستحق البحث، لكنه لم يبحثه ولم يثبته، وقد افترض أنه أمر مسلم، على عادة كثير من الباحثين الذين يهولون ببعض الشعارات غير عابئين بالتدقيق في ما انطلقوا منه وما افترضوه. ولقد بحثنا بشكل مفصل في قيمة الحرية في كتابنا «الحرية الفكرية في الإسلام في ظل الحكم الإسلامي»، وقد بيَّنا هناك أن الحرية لا يمكن أن تكون قيمة مستقلة

مطلقة انطلاقاً من المنظور الديني، وهو المنظور الملحوظ في بحث التعددية الدينية كما افترضنا، والأمر نفسه إذا انطلقنا من منظور إنساني عام، نعم العدل قيمة مطلقة، في العقل والدين والعرف. وهو أي العدل المعيار الذي ننطلق منه لنحدّد قيمة الحرية، وبالتالي ففي الموارد التي تكون الحرية منافية للعدل تكون الحرية فاقدة لقيميتها، بل قد تكون من الصفات الرذيلة لا الفضائل الجميلة. وإذا كانت كذلك فكيف تكون مزاحمة للعدل حتى نتساءل عن قدرتنا على الجمع بينهما. وإذا انتفى التزاحم أو التعارض فالاختيار الطبيعي هو لصالح العدل وإن نافى الحرية، لا الحرية المنافية للعدل.

لا نريد هنا أن نصادر آراء الآخرين، فإنا ندرك أن معيار قيمية خُلقٍ ما تابع لفلسفة معينة عن الحياة، وندرك أن المعايير تختلف بين مفكر وآخر، فبعضهم يرى الملاك في النفع الشخصي، وبعضهم يرى الملاك في نظم الأمور، وبعضهم يرى الملاك في مصلحة المجتمع، وبعضهم يرى الملاك في العدل، وبعضهم يرى الملاك في الدين بتوهم أنه ملاك آخر غير ملاك العدل، لكننا نريد فقط الإشارة إلى أن هذه القضية يجب أن تبحث مسبقاً قبل افتراض تعارض بين قيمتين وادعاء عدم القدرة على الجمع بينهما، أو عدم البرهان على ضرورة هذا الجمع. لكننا عندما نقول بأن الملاك هو العدل فهذا لا يعني أن الملاك يكون واضحاً لدينا دائماً، لكنه عندما افترض التعارض أو التزاحم بين الحرية والعدل كان لنا التعليق المذكور، بخلاف ما إذا افترضنا التعارض بين صفتين ليس الظلم ولا العدل طرفاً بينهما، مثل ما سيورده في الفقرات اللاحقة، فقد يغيب عنا فهم ما عليه الأمور وتشخيص أي طرف هو الذي يناسب العدل أو الذي يصير من وجوه الظلم.

حسن الأفعال وقبحها:

وفي الحقيقة فإن هذا البحث تابع مباشرة لقضية الحسن والقبح الذاتيين، وهو لا يختص بالأحكام الشرعية وإن اعتاد العلماء طرحه في أصول الفقه، لكنهم اعتادوا أيضاً طرحه في علم الكلام، وفي علوم الأخلاق، وبالتالي فتلك القضية مطروحة في باب الأخلاق أيضاً والقيم الأخلاقية.

لن نستطيع هنا بيان ما يتعلق بتلك القضية، وقد بيَّنا ذلك بشكل مفصل في كتبنا الأخرى مثل، كتاب «دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية» ناقشنا فيه بعض ما أورده الأستاذ سروش في كتابه حول نظرية القبض والبسط في الشريعة، ومثل كتابنا حول مقاصد الشريعة، لكن لا بأس بإشارة صغيرة إلى مطلب مهم هنا لأنه مرتبط مباشرة بالقضية التي يطرحها الأستاذ سروش في هذا المبنى.

والمشهور عند علماء الإمامية أن حسن الأفعال وقبحها على ثلاثة أقسام:

منها: ما يكون بنحو العلية التامة القائمة بنفس العنوان الذي تعلق به القبح والحسن، وذلك مثل عنوان الظلم والعدل. فإن عنوان الظلم في نفسه قبيح ذاتاً لا يمكن أن يصير حسناً في أي وجه من الوجوه، إلا إذا انتفى الظلم. وكذا عنوان العدل فهو حسن ذاتاً لا يمكن أن يصير قبيحاً في أي ظرف من الظروف، إلا إذا انتفى العدل. وهذه القضية تعد من البديهيات، وهي مناط الحكم على الأشياء بالحسن والقبح.

«وقد يستشكل دعوى الضرورة في القضية القائلة بأن العدل حسن والظلم قبيح، بأن الحكماء جعلوهما من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل، فجعلهما من الضروريات التي هي مادة البرهان غير مسموع. والجواب إن ضرورة هذه الأحكام بمرتبة لا تقبل الإنكار، بل الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، غاية الأمر أن هذه الأحكام من العقل النظري بإعانة العقل العملي، بناء على أن فيها مصالح العامة ومفاسدها. وجعل الحكماء إياها من المقبولات العامة ليس الغرض منه إلا التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس، لا طائفة مخصوصة، وهذا غير مناف لبداهتها، إذ القضية الواحدة يمكن أن تدخل في اليقينيات والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين»[1].

والحسن والقبح في هذا القسم لا يمكن أن يجتمعا، فلا يعقل أن يكون هناك شيء هو عين العدل وفي نفس الوقت هو عين الظلم. نعم قد يكون هناك شيء فيه جهة ظلم وجهة عدل، وهذا يتعلق بالقسمين التاليين.

ومنها: ما يكون بنحو الاقتضاء، لكن قد يطرأ ما يبدل الوصف، مثل الصدق فإنه حسن ذاتاً، بمعنى أن فيه اقتضاء الحسن، إلا إذا طرأ عنوان مقبح، كما لو طرأ عنوان الفتنة. والكذب فيه اقتضاء القبح، إلا إذا طرأ عنوان محسّن، مثل الإصلاح بين الناس. أما إذا لم يطرأ أي عنوان فإنه يحكم بحسن الصدق وقبح الكذب.

(١) شرح الأسماء الحسنى ـ الملا هادي السبزواري، ج ١، ص ١٠٦.

وفي هذا القسم لا يصح فرض تعارض بين الصدق والإصلاح، باعتبار أن الصدق فضيلة مثلما أن الإصلاح بين الناس قيمة جميلة. لأن الصدق في هذه الحال يكون قبيحاً فيخرج عن كونه فضيلة فلا يعارض الإصلاح. ويكون الكذب في هذه الحال فضيلة.

ومنها: ما ليس فيه أي اقتضاء بحد ذاته، وإنما يلحظ العنوان الطارئ عليه. كالضرب فإنه حسن تأديباً وقبيح تفشياً أو اعتداء. وإذا لم يطرأ أي عنوان من العناوين المقبحة، ولا العناوين المحسنة فلن يتصف الضرب لا بقبح ولا بحسن. وهذا القسم لا يكون إلا في الأفعال والصفات التي يحكم عليها بحسب الدوافع والأهداف، لا بالنظر إلى ذاتها. وفي هذا القسم لا معنى لأن نصف فعلاً أو صفة أنها فضيلة، إلا إذا كانت الغاية فضلى، فالتعارض لو حصل يكون بين الغايات لا بين الصفات والأفعال.

إن أكثر الأخلاق التي يصنفها الأستاذ سروش من ضمن الفضائل هي من هذا القسم، أو من القسم الذي سبقه، وربما نختلف فيما بيننا في إدراج صفة ما ضمن القسم الثاني أو القسم الثالث، لكنه لا يغير من مبدأ التقسيم الذي علينا التنبه له عند فرض تعارض أو تزاحم بين القيم، خاصة وأن الأستاذ سروش قد جعله من المباني للقول بالتعددية الدينية.

تعارض القيم في دائرة أوسع:

ثم يكمل تصوره للتعارض بين القيم فيقول:

«ليس من المعلوم هل الكرم أفضل، أم الشجاعة، أم الجهاد،

أم العفة، أم الشكر، أم الصبر، أم القناعة، أم الزهد، أم الحكمة؟ بل إنه من غير المعلوم هل يمكن لهذه الفضائل أن تجتمع معاً في شخص واحد ـ لعله إلا لأشخاص نادرين ـ؟ لا يمكنني إيراد كل الأشياء مع بعضها.. وهكذا خلو البشر من كافة الرذائل الأمر الذي لم تثبت صيرورته وتحققه أيضاً»[١].

هل حقاً لا يعرف أي فضيلة هي الأفضل من الأخرى. وهل يلحظ كل هذه الصفات قد تنافت فيما بينها في مورد ما، أم يفترض صفتين من هذه الصفات هما اللتان تنافيا وتعارضا؟ وهل يمكن فرض تناف بين الشكر والقناعة في مورد من الموارد، أم بين الشجاعة والجهاد، أم بين العفة والزهد، أم بين الكرم والقناعة. أين تنافت هذه الصفات حتى يسأل أي صفة هي الأفضل. فلنفرض أننا لم نعرف أي صفة هي الأفضل فماذا يقدم أو يؤخر في البحث، فهناك صفة فضلى وصفة هي الأفضل ولم نعرف ـ حسب الفرض ـ أي صفة هي الأفضل، ثم ماذا؟ لم أجد أي علاقة بين هذه الفقرة والمبنى الذي أراد تشييده؟ ثم ما دخل عدم إمكان اجتماع الصفات الجميلة كلها في شخص واحد إلا في النوادر، في قضية التعارض والتزاحم. نعم سيحاول الاستفادة من عدم الإمكان هذا في قضية التعددية الدينية، لكن ما دخل هذا بالتعارض بين الأخلاق والقيم.

ربما أراد من التعارض هنا عدم هذا الإمكان نفسه. فكأنه يفترض أن وجود صفة لدى شخص تمنع من وجود صفة أخرى وبالتالي يقع التنافي بينها.

---

(١) مقالة الدكتور سروش في «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة»، ص ٥٣.

وعلى كل حال فلنكمل معه لنرى كيف سيستفيد من ذلك في القضية الأساس أي التعددية الدينية؟ قال:

«زيادة على ذلك فإن الحكم في المضائق الأخلاقية الخاصة لا يمكن أن يكون بوجه واحد، ولا ضمن منهج وأسلوب واحد مطلقاً، بل إنه يحظى بالكثرة الواقعية المتعارضة. فهل من المناسب لشخص فقير مسكين وقع أطفاله في معرض الخطر والموت سرقة شخص آخر في مثل حاله، وهو يقوم بالبحث عن خبز لإطعام أطفاله وعياله؟ لماذا يجري ترجيح أطفال الثاني على الأول؟ إننا مضطرون هنا إلى مدح كلا الفعلين (السرقة وكف النفس) أو ذمهما، ولا سبيل آخر، أو أن نقوم وبدون مبرر ـ لكن مع سبب ـ بالقبول بأحدهما ورد الآخر»[١].

هنا يطرح تزاحماً بين رذيلة السرقة وفضيلة إطعام الأطفال والعيال، أو بين فضيلة كف النفس ورذيلة السرقة. ثم يصدر حكمه البتي من غير قابلية للتعددية هنا، كما هو الحال في سائر الموارد، بحيث لا يسمح لأي رأي آخر يقول بضرورة ذم الفعلين أو مدحهما معاً. وإن من يفكك بينهما يكون تفكيكاً من غير مبرر. هو لم يذكر أي وجه يمكن أن يكون مبرراً ليناقشه ثم يرده، وإنما أطلق وعمم وكأنه اطلع على كل ما يمكن أن يكون سبباً للتفكيك، وكأنه افترض أنه يملك الحقيقة الكاملة فحشرنا بين احتمالين لا ثالث لهما: إما ذم الفعلين أو مدحهما. هل هكذا يسوق للتعددية، ولنفي الحقيقة الكاملة؟

---

(١) المصدر السابق.

توضيح المشكلة:

لقد افترض أن كلاً مريد السرقة والمسروق منه لديهما أطفال وكلاهما على حافة الموت، لكن الأول لا يملك ما ينقذ أرواحهم ولكنه يتمكن من ذلك من خلال سرقة الآخر الذي يرفض تسليم ما لديه من طعام، لأنه إذا فعل ذلك وقع أطفاله في معرض الهلاك وخطر الموت. وعلينا أن نفترض حتى تكتمل الصورة أن كلا الشخصين لا يملكان بديلاً عن ذلك لإنقاذ أطفالهما. فلو كان مريد السرقة يملك خياراً آخر، أو كان المسروق منه يملك طعاماً آخر ينقذ به عياله وعيال الآخر فالصورة تصبح غير الصورة، ويلغى التساؤل الذي طرحه، وتبطل النتيجة التي يريد الوصول إليها. لأنه في حالة وجود بديل لدى مريد السرقة تكون السرقة مذمومة بلا ترديد وكف النفس يبقى على حاله من الممدوحية والحسن. كما أنه في حالة وجود بديل لدى الآخر وقد رفض بذل الطعام للأول، يصير الأخذ بدون إذنه ممدوحاً لإنقاذ أبنائه بل ونفسه أيضاً، ويكون كف النفس في هذه الحال مذموماً، وكيف لنا أن نمدح كف النفس ومآله إلى موت نفوس محترمة سواء كانت نفسه أم نفس زوجته أم نفوس أطفاله. وعدم ذم الأخذ في هذه الحال، لأن ذم هذا التصرف في الأساس ناشئ عن كونه اعتداء على مال الغير، لكن هذا الاعتداء إنما كان مذموماً لأن مال الغير محترم. أما إذا كان الأطفال في معرض الموت، فإن الغير الذي رفض أن يبذل ماله لإطعامهم لا يعود محترم المال بحدود الإطعام، فتزول صفة الاعتداء، ويزول معه موجب الذم. نعم يبقى ثمن الطعام المأخوذ في ذمة الآخذ، لأن الأخذ

للإطعام لا يفرض الأخذ مجاناً ومن دون دفع مال بإزائه. لكن عدم امتلاك المال لن يغير من جواز الأخذ بل وجوبه شيئاً.

ويجب أيضاً أن نفترض حتى تكتمل الصورة التي يريد الأستاذ سروش تقديمها عدم إمكان تقاسم ما لدى أحدهما لإنقاذ كلا العائلتين.

وتشبه هذه الصورة صورة أخرى يعرفها الناس، ويتعرضون للابتلاء بها، وهي ما إذا حملت المرأة جنيناً، وطرأ طارئ ضغطنا بين خيارين لا ثالث لهما إما قتل الجنين ذي الروح حتى تبقى المرأة حية، وبين عدم التعرض للجنين وفي ذلك موت للمرأة. فهل حفظ حياة الطفل ترجح على حفظ حياة المرأة أم العكس؟ وقد يستسهل البعض حفظ حياة المرأة ويدعو لإسقاط الجنين. وليس الأمر بهذه البساطة على الإطلاق.

صورة ثالثة يتعقد فيها المطلب على الأستاذ سروش، وهي ما إذا اعتقلت السلطات الظالمة أحد الأشخاص بتهمة معينة وهددته بالقتل إن لم يرشد إلى شخص معين. ونفرض أن المعتقل يعلم بأنه مقتول لا محالة إذا لم يرشدهم إلى الشخص، وبأن الشخص المذكور مقتول لا محالة إذا أرشدهم إليه. فأي قيمة نرجح هنا، وهل يتحير الأستاذ سروش في هذه القضية أم لا يتحير؟.

ليس هناك فرق بين الصور الثلاث لجهة التنافي المفترض بين القيم، والموقف يجب أن يكون واحداً إن كنا منصفين موضوعيين، لأنها من باب واحد. فهل يقول أنا أمام خيارين لا ثالث لهما: إما أن نمدح كلا الفعلين أو نذمهما: أي السكوت المؤدي إلى قتله أو الاعتراف المؤدي إلى قتل الآخر، أم أن وجدانه يشهد بأن أحد الفعلين ممدوح والآخر مذموم، وأن الممدوح هنا هو السكوت وإن

أدى إلى قتله، والمذموم هو الدلالة على الشخص الآخر. أليس هذا ما عليه كل الشرائع والنظم الدينية والوضعية، السماوية والبشرية؟.

فبأي وجه نستطيع هنا أن نختار سبيلاً آخر ونفكك بين قيمة وأخرى ونرجح واحدة على الأخرى بينما يدعي أننا عاجزون عن هذا التفكيك في الصورة التي طرحها. لا فرق بين كل الصور إلا من حيث إبراز الجوانب الإنسانية والعاطفية، وهذه لا تقدم في واقع الصورة شيئاً يميزها عن سائر الصور. فليس لك في كل الصور المذكورة أن ترفع ضرراً وارداً عليك بالاعتداء على آخرين وإيقاع نفس الضرر عليهم أو ما هو أشد.

تعميم من مثال بغير استدلال:

وبعدما استسهل حشر النفس بين خيارين في مثال محدد ينطلق إلى التعميم فيقول:

«فالكثرة في المحاكمات العملية كثرة غير قابلة للرفع والإقدام على العلل ـ ضغط الفقر، السوابق التربوية ـ الجسارة الشخصية، ويرجع أيضاً إلى تعارض ذاتي بين القيم لا إلى ترجيحات أخلاقية»[١].

لقد أعطى مثلاً واحداً، وقد بيَّنا أن التزاحم المتوهم ليس بتلك المثابة التي تمنع من رفعه. لكنه عمم بعد ذلك من مثال واحد، وأطلق أن الكثرة غير قابلة للرفع. أما تعبير التعارض الذاتي فهو من قبيل الإمعان في التشويش، وإلا فالتعارض المدعى موردي وليس ذاتياً

(١) المصدر السابق.

على الإطلاق. وهو لم يبين أصلاً معنى التعارض الذاتي بين القيم، ولا فسر كيفية وقوعه، ولا بين وجه نفي الترجيحات الأخلاقية، مع أن المثال الذي ذكره مرتبط بالترجيحات الأخلاقية لا بالتعارض الذاتي.

هذا كله يؤكد أنه كان مستعجلاً للوصول إلى النتيجة، فداس على كل المقدمات. ربما لو كان أهدأ بالاً، وغير مضطرب في عرضه لكان بالإمكان أن نأخذ منه بعض المقدمات، خاصة وأنه ذو معرفة واختصاص قابل للاحترام. لكن لماذا هذه الطريقة في إصدار الأحكام بما يشبه الفتاوى وعلى الآخرين تقليده من دون بيان أو برهان.

بعد ذلك كله يستخلص النتيجة التي يريد فيقول:

«ليس هناك بعد بين التعددية الثقافية والأخلاقية وبين التعددية الدينية بل إنهما قريبتان من بعضهما البعض»[١].

وهذه من أغرب العبارات التي مرت من دون أي بيان أو برهان. فهو لم يبين حتى الآن تعددية أخلاقية، بل اقتصر على دعوى وجود تعارض أخلاقي قيمي. ولنفرض صحة ما قاله من أننا في حالات التعارض تلك أمام خيارين لا ثالث لهما: : إما مدح طرفي التعارض أو ذمهما، فهل هذا يوجب تعدداً أخلاقياً؟ هل اختار مدحهما حتى قال بالتعددية، أم اختار ذمهما حتى يصار إلى نفي كلا القيمتين؟ ماذا قدم حتى يستخلص التعددية الأخلاقية، ثم يشبهها بعد ذلك بالتعددية الدينية، ويجعلهما قريبتين من بعضهما. فهل التعددية الدينية هي

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٤.

تعددية تعارضية غير قابلة للرفع فنختار مدح الطرفين، أم تعارضية توجب ذم الطرفين. وإذا كان ثمة حالة ضيق في الخيارات في حالات التعارض الأخلاقي فأنى هو هذا الضيق في الخيارات بين الأديان الذي يستدعي الإقرار بها والتساوي بينها.

هل الإنسان يختار ديناً، مثلما يختار فضيلة أو رذيلة بسبب عادة أو ضغط اجتماعي. وهل ما يصح كونه عذراً في مجال الفضائل يصلح عذراً في مجال التدين واختيار دين وترجيحه على آخر، سؤال لم يطرحه ولم يجب عليه.

هذا ما ذكره الأستاذ سروش في هذا المبنى وقد عرفت أنه لا يوجب لا تعددية أخلاقية، ولا تعددية قيمية، وأنه لو أوجب ذلك فهو لا يصلح مدخلاً للتعددية الدينية.

استكمال فيما سماه المبنى العاشر:

إلا أن هذا البحث يمكن أن نوصله بما ذكره في المبنى العاشر، إذ زعم هناك: «إن تدين أكثر المتدينين ناشئ عن علة لا عن دليل، فلم يوازن كافة المسيحيين بين الأديان والمذاهب ليلتصقوا بهذا الدين.. بل إن إيمانهم في الأغلب إيمان موروث وتقليدي، وهذا الحكم يستوي فيه الزرادشتيون والمسلمون واليهود و.. وليس العوام فقط بل إن عامة علماء الدين هم أيضاً كذلك. إن علماء الدين خدام الدين الذي هم عليه ومنتفعون منه وهم يقومون بدراسة وتعليم الأمور التي يرضى عنها المحيط والجو العام، ويسمون ذلك علم الدين إنهم في الحقيقة مقلدون. إن المحققين الذين يتحررون من التحسين

والتقبيح والتقليد، ومن التمتع عن طريق الدين هم قلة بل ونادرون»[١].

لسنا ننكر ما أورده في هذه الفقرة إجمالاً، لكن هل إذا كان الناس تقليديين في ما يتبعونه من أديان يوجب حقانية ما هم عليه. وإذا كان المحققون الذين يتحررون من التقليد، والذين اعترف بوجودهم، نادري الوجود فهل يعني أن التحقيق أمر مستحيل أم أنه مطلوب. ثم ما هي قيمة التحقيق إن لم يعد مطلوباً، ولم يعد هناك حاجة للوصول إلى الحقيقة، ولم تكن هناك أي ميزة لدين على آخر؟ وهل هذا الحكم الذي أطلقه بلحاظ علماء الدين حكم ناشئ عن دراسة أم ناشئ عن ردة فعل غير مدروسة. وعلى كل حال فهذا التقييم للعلماء ليس هو محل بحثنا في هذا الكتاب، ولا دخل له في بحث التعددية الدينية، وإنما هي شتيمة أراد الأستاذ سروش توجيهها للعلماء، ربما كانت هي العقدة والقطبة المخفية وراء طرح التعددية الدينية.

فبدل أن يحرض الناس على البحث والتفكير يدعوهم إلى الركون إلى ما هم عليه والجمود على وضعهم، ويعطيهم براءة ذمة فيما يفعلون ويعتقدون، فليهنأ الضعفاء والضالون والمغضوب عليهم إذ شهد لهم الأستاذ سروش بأنهم على الهدى، وعلى صراط مستقيم، وسينجون يوم القيامة.

ثم إن «هذا المبنى لا ربط له بالتعددية أيضاً، فنزاع التعدديين والانحصاريين منحصر في الجواب عن السؤال التالي: هل إن الهدف

(١) المصدر السابق، ص ٥٥.

النهائي يؤمّنه دين واحد، أو أن كافة الأديان تساهم في الإيصال إليه؟ فالانحصاري لا يقول إن الوصول إلى الدين الحق يجب أن يكون عن طريق الدليل حتماً، وإذا ما كان دينكم علّياً لا دليلياً، فإن هذا الدين لن يقدر على إيصالكم للهدف، بل إنه يرى بأنك لو وضعت قدمك على الصراط المستقيم، سواء عن طريق العلة أو الدليل، فقد نلت حظاً من السعادة»[١].

«نعم ثمة تمايز بين الحالتين بلحاظ الدرجة والمقام، وكمثال فإن تدين أبي ذر الغفاري يغاير تدين سلمان، لكن جوهر الدين متحقق فيهما معاً»[٢].

«ولكن الدكتور سروش وبإثارته الناحية الأخلاقية القيمية قام مجدداً بتلويث البحث وابتلي مرة أخرى بمغالطة تسميم البئر. إنه يوصي القراء أن يكونوا متواضعين ذلك أن الجميع أسرى العلل.. فهل لدى التعدديين والانحصاريين مشكلة أخلاقية؟ هل إن الانحصاريين متكبرون، أما التعدديون فمتواضعون ومتألمون للغير؟ لا يصح التوسل بالقيم الأخلاقية لحل المسائل الاعتقادية والعلمية»[٣].

«فالكلام يدور حول ترسيم هندسة النجاة، وهي قضية أكثر أهمية من إكمال جدول المعرفة وترسيم هندستها. إن البحث قائم حول الشقاوة والسعادة الأبدية، وعليه فإذا ما أبدى الانحصاري حساسية في هذا البحث، فإن هذا ناشئ عن أهمية المسألة»[٤].

---

(١) مقالة الدكتور قائمي في المصدر السابق، ص ٩٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٩٧.
(٤) المصدر السابق، ص ٩٧.

وإذا كان لنا أن نتحدث عن التعددية ورفضها انطلاقاً من حالة الناس، فلنا أن نقول إن التعددية الدينية الناشئة عن تقليد وتبعية لن توجب إلا تعصباً وتعنتاً لا وعياً تجاه الدين الذي يعتنقه الإنسان. والحياة مليئة بالشواهد على ذلك، وقد أدى ذلك إلى دمار كبير، وحروب طويلة تحت اسم الدين في فترات زمنية متفاوتة. فإذا أبقينا الأديان على ما هي عليه، مع ما تتضمنه من تبدلات عن وضعها الأصلي، واعترفنا بحق كل إنسان في أن ينقاد إلى ما يشاء من دين انطلاقاً مع تقليد لا عقل فيه، لكان هذا اعترافاً بالعصبيات، وإيذاناً بخطر كبير سيصيب المجتمعات الإنسانية لاحقاً، وبالتالي فالحل هو إلغاء هذه التعددية الدينية، ودعوة الناس إلى إعمال العقل في البحث عن الدين الصحيح فننال بذلك سعادة الدنيا والآخرة. وإذا كان الإنسان غير قادر على الوصول إلى ذلك، فالحل هو في الشخصية التي تملك الحقيقة الكاملة، والتي تملك سبل الدعوة والإقناع والهداية إلى تلك الحقيقة.

والخلاصة:

لقد أكثر الأستاذ سروش من استعمال الخطاب الحماسي، ولكنه لم يستطع إخفاء نقص بحثه وعريه عن البرهان والدليل الذي يسمح بمجاراته فيما ادعاه. خاصة فيما ذكره ضمن المبنيين التاسع والعاشر.

البحث السادس

الصراط المستقيم في القرآن الكريم

من البديهي، أن نذكر بشيء من التفصيل نظرية الصراط المستقيم والهداية في القرآن الكريم، خاصة وأننا قد فرضنا أنفسنا في صدد البحث عن التعددية الدينية انطلاقاً من داخل الدين، أي انطلاقاً من تديننا، فإذا غفلنا عن قضية الصراط المستقيم في القرآن ربما نصير كمن يتحدث من خارج الدين وهو يتوهم أنه يتحدث من داخله. والفرق شاسع بين من يتحدث من الداخل ومن يتحدث من الخارج، فالأول حريص على أن لا يضرب أي مسلمة دينية ثبتت مسلميتها بدليل قاطع، مثل القرآن الكريم، وحريص أن لا يقول كلاماً يناقض القرآن الكريم مناقضة صريحة، وحريص على أن لا يكون مؤدى كلامه إلغاء آيات وأحكام وتشريعات ومعارف من قاموس الدين إذا كانت تلك الآيات والأحكام والتشريعات والمعارف تامة الثبوت. أما الثاني فهو يتحدث ولا يهمه أي مسلمة دينية لأنه ببساطة لم يؤمن بالدين فما يضيره لو جمع بين الأديان، وجعلها كلها ممرات إلى صراط مستقيم واحد، بل لن يضيره أن يفترض الكلام في دائرة أوسع ليتحدث عن مطلق تعددية ثقافية ولو إلحادية.

إن نسق البحث مع الذي ينطلق في قضية التعددية من داخل الدين يختلف جوهرياً ومنهجياً عن البحث مع الذي ينطلق من خارجه، وما كنت لأتعب نفسي لو كان الحديث مع النوع الثاني من الباحثين، بخلاف النوع الأول حيث افترضنا أننا نعيش الهم الواحد من حيث الجوهر، وإن اختلفنا في التفاصيل والفروع.

وعند الحديث عن الصراط المستقيم في القرآن الكريم من البديهي أن لا نغفل الجهد الذي بذله العلامة الطباطبائي (قده) في تفسير الميزان، ومن هنا سنحاول أن نعرض نظريته في هذا المجال، مستفيدين من كثرة استشهاداته، والآيات التي يتعرض لها في سياق بحثه، محاولين تقديم صياغة أخرى غير تلك الموجودة في تفسير الميزان، إذ ارتأينا أن نجمع بين كلماته (قده) الموزعة في طيات تفسير الميزان في أجزاء مختلفة منه، وربما أضفنا شيئاً من عندنا، وربما خالفناه في بعض التفاصيل، لكن الأساس هو كلام العلامة وقد تبنيناه إجمالاً، ولهذا نسبنا البحث إليه، واعتبرنا أنفسنا على مائدته قد نبدل تفصيلاً صغيراً لا يلحظ، ولن يحدث تغييراً ظاهراً في منظر المائدة وما تحتويه[١].

الصراط المستقيم صراط محدد

أول آية نواجهها في القرآن الكريم في قضية الصراط المستقيم

---

(١) ويمكن لمن يريد الاطلاع بشكل مفصل على كلام العلامة، مراجعة تفسير الميزان، ج ١، ص ٢٨ فما بعدها، وج ٢، ص ١١١، وج ٣، ص ٢٠٣، وج ٤، ص ١٢٧، وج ٥، ص ٢٤٣، وج ٦، ص ١٢٠ وج ٧، ص ٨٣، وغير ذلك من الأجزاء، لكن أهم المواضع التي كتب فيها العلامة في هذا الموضوع هو الجزء الثاني والخامس والسابع.

قوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾.

فالصراط المستقيم الذي لا تتحقق الهداية إلا بالوصول إليه، هو صراط الذين أنعم الله عليهم، وليس صراط المغضوب عليهم، كما ليس صراط الضالين. فصراط المنعم عليهم هو صراط المهتدين ولا هداية خارجه. والأديان إنما تبقى هادية إلى الصراط المستقيم إذا حافظت على صفتها الأولى، أي صفة الذين أنعم الله عليهم، أما إذا انحرف أتباعها عن دينهم وتبدل الدين فلم يبق منه إلا الاسم، فلن تصلح بعد ذلك لأن تكون سبيل هداية، لأنها خرجت عن الصفة التي تجعلها كذلك.

وقد جاء طلب الهداية إلى الصراط المستقيم في سورة الفاتحة في سياق دعاء العبد بعد أن طلب العبادة والعون من الله تعالى. فثمة علاقة إذاً بين الأمرين، وهي أن يكون الوصول إلى الصراط المستقيم هو الهدف من تلك العبادة، ولن يكون مستقيماً إلا بشروط لا كيفما كان، ولن يكون هناك أي تأويل أو تحوير لتلك الشروط، كما لن يكفي محض وجود الفطرة ولا صدق التجربة أحياناً. وليس هذا الطريق محض تجربة، بل هو طريق محدد بعلامات ومعارف أهمها أن نعرف الذين أنعم الله عليهم حتى نعرف ما إذا كنا قد اهتدينا إلى ذلك الصراط. ولن تكون على هذا الصراط إن كان طريقك مغايراً لطريق هؤلاء المنعم عليهم.

لا شك أن الإنسان، أي إنسان، يسلك في فطرته وواقع أمره السبيل الذي يوصله إلى الله تعالى، وكل إنسان ملاق ربه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا

﴿ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[١]، فالكل سالكون سبيلهم إلى الله تعالى، إلا أن بعض السبل والطرق تكون أقرب الطرق الموصلة إلى الله تعالى، ولهذا اتصف بصفة الصراط المستقيم، فإن المستقيم يكون أقرب الطرق الموصلة إلى الهدف، وهو طريق العبادة: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝٦٠ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ۝٦١﴾[٢]، وهو الطريق الذي يجعل الله تعالى قريباً منا: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾[٣]، وهو غير القرب المستفاد من قوله تعالى ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾، والقرب الأول قرب الحبيب من المحبوب، والقرب الثاني قرب الخالق من المخلوق، والمالك من المملوك. وكل الطرق الأخرى هي طرق بعيدة: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾[٤]. وربما رمز إلى الطريق القريب والمستقيم بترميز آخر: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ﴾[٥]، ولولا أن هناك من تفتح له أبواب السماء لم يكن لهذا الوعيد أثر أو معنى. بخلاف طريق آخر ينحدر بصاحبه إلى السفل: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ﴾[٦]. وهناك الضالون: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾[٧]. وعند ذلك ينقسم الناس في طرقهم ثلاثة أقسام:

---

(١) سورة الانشقاق، الآية ٦.
(٢) سورة يس، الآيتان ٦٠ و٦١.
(٣) سورة البقرة، الآية ١٨٦.
(٤) سورة فصلت، الآية ٤٤.
(٥) سورة الأعراف، الآية ٤٠.
(٦) سورة طه، الآية ٨١.
(٧) سورة البقرة، الآية ١٠٨.

مَن طريقه إلى فوق. وهم الذين يؤمنون بآيات الله ولا يستكبرون عن عبادته. ومن طريقه إلى السفل، وهم المغضوب عليهم. ومن ضل الطريق، وهو حيران فيه، وهم الضالون.

الصراط المستقيم واختلاف السبل:

فأول ما عرفناه أن الطريق المستقيم ليس هو طريق المغضوب عليهم ولا طريق الضالين، بل هو طريق الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وهو سبيل المؤمنين، ولكن المؤمنين ذوي سبل مختلفة متعددة، وليس كلها هي الطريق المستقيم، فإن تلك السبل تتفاوت فيما بينها في البعد والقرب، بحسب تفاوتها في الصفاء والنقاء، والظلم والأخطاء، سواء في العلم أو في العمل. وهذا التفاوت بين السبل تابع للتفاوت بين المؤمنين في مراتبهم: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[(١)]. وهو ما يتضح أكثر من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[(٣)]. فمن المؤمنين من يلبس إيمانه بظلم ينافي مرتبة من مراتب الهداية. فالخلوص والصفاء والنقاء من مقومات الطريق المستقيم، والمؤمنون إنما يسعون لسلوك هذا الطريق، فيكونون فيه بمقدار نقائهم وصفائهم وخلوصهم، ويكونون بعيدين عنه بمقدار ما يلبسون إيمانهم من ظلم، ولهذا صح أن يقال فيهم أنهم أتباع الصراط المستقيم وليسوا فيه:

---

(١) سورة المجادلة، الآية ١١.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

(٣) سورة يوسف، الآية ١٠٦.

﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾[١]. فلم يجعل من أطاع الله ورسوله من الذين أنعم الله عليهم، بل معهم، وهذه المعية تختلف بحسب المراتب، إلى أن تصل في مرتبته العليا إلى أن يكون المؤمن من الذين أنعم الله عليهم. وهؤلاء الذين أنعم الله عليهم هم الأنبياء والصديقون والشهداء والصالحون.

فسبل الإيمان قد تجتمع مع نحو من أنحاء الشرك والضلال، أما الصراط المستقيم فهو نقي تماماً من هذه الأنحاء وما شابهها. وكل سبيل من السبل يجامع نقصاً ما، ويكون للسبيل علاقة بالصراط بمقدار نقاء السبيل، ويكون أجنبياً عنه بمقدار الاختلاط والنقص. ومن هنا صح أن يطلق الصراط المستقيم أيضاً على جهة النقاء في تلك السبل ﴿وَأَنِ ٱعْبُدُونِىۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[٢]. وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۚ﴾[٣]. فسمّى العبادة صراطاً مستقيماً، وسمّى الدين صراطاً مستقيماً، وهما مشتركان بين السبل جميعاً. ولهذا تعددت السبل ولم يتعدد الصراط. وقد بيَّن الله سبحانه هذا المعنى، أعني: اختلاف السبل إلى الله مع كون الجميع من صراطه المستقيم في مثل ضربه للحق والباطل في كلامه، فقال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًاۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءًۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِۚ

---

(١) سورة النساء، الآية ٦٩.
(٢) سورة يس، الآية ٦١.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١٦١.

﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[١]. فبيَّن: أن القلوب والأفهام في تلقي المعارف والكمال مختلفة، مع كون الجميع متكئة منتهية إلى رزق سماوي واحد.

وبهذا يتبيَّن أن أتباع الصراط المستقيم والدخول فيه يكون بسلوك طريق الذين أنعم الله عليهم، ولا يكون ذلك إلا بطاعة الله والرسول. وهذه الطاعة ليست عشوائية بل لها علامات دل عليها القرآن الكريم بقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ ۖ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾﴾[٢]. فوصفهم بالثبات التام قولاً وفعلاً وظاهراً وباطناً على العبودية لا يشذ منهم شاذ من هذه الجهة، ومع ذلك جعل هؤلاء المؤمنين تبعاً لأولئك المنعم عليهم وفي صف دون صفهم، فجعلهم معهم لا منهم. وحتى يصيروا منهم يحتاجون إلى تتميم نقص فيهم. فالصراط المستقيم أصحابه منعم عليهم بنعمة هي أرفع النعم قدراً، يربو على نعمة الإيمان التام. والمؤمنون يهديهم الله تعالى السبل الموصلة إليه ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[٣]، فقال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ

(١) سورة الرعد، الآية ١٧.
(٢) سورة النساء، الآيتان ٦٥ و ٦٦.
(٣) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾﴾[١]. وليس قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ تكراراً لقوله: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ﴾.

أهل الطريق المستقيم هم المقياس:

فالصراط المستقيم مهيمن على جميع السبل إلى الله، والطرق الهادية إليه تعالى، بمعنى أن السبيل إلى الله إنما يكون سبيلاً له موصلاً إليه بمقدار ما يتلاقى مع الصراط المستقيم حقيقة، مع كون الصراط المستقيم هادياً موصلاً إليه مطلقاً ومن غير شرط وقيد، ولذلك سماه الله تعالى صراطاً مستقيماً. ولأن الصراط المستقيم يكون هو المعيار في حقانية السبل، وتكون قيمة السبل بمقدار قربها من المنبع أي الصراط المستقيم، كان أهل الصراط المستقيم هم أيضاً المعيار، ﴿وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾. وكانت الولاية لهم ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[٢]. ولذا لا عجب أن يفسر الصراط المستقيم في بعض الروايات بأشخاص بأعيانهم، مثل ما رواه الشيخ الكليني في الكافي، والشيخ الصدوق في الأمالي، والعياشي في تفسيره عن الصادق عليه السلام قال: «الصراط المستقيم أمير المؤمنين عليه السلام»[٣]. وما رواه الشيخ الصدوق في

(١) سورة المائدة، الآيتان ١٥ و ١٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٥٥.

(٣) الكافي للكليني، ج ١، ص ٤٣٣، وتفسير العياشي، ج ١، ص ٢٤، والأمالي للشيخ الصدوق، ص ٣٦٣.

المعاني عن الصادق عليه السلام قال: «هي الطريق إلى معرفة الله، وهما صراطان صراط في الدنيا وصراط في الآخرة، فأما الصراط في الدنيا فهو الإمام المفترض الطاعة، من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه مرَّ على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه في الآخرة فتردى في نار جهنم»(١). والسر في ذلك أن معيارية الصراط المستقيم قد تجلت بهم فكأنهم كانوا هم الصراط. وقد فسر الصراط في بعض الروايات بأمير المؤمنين عليه السلام، كما نزلت آية الزكاة في علي عليه السلام.

الصراط المستقيم والهداية:

وإذا كان هذا هو حال الصراط، فإن الهداية تتحقق بمقدار ما يؤخذ من الصراط أو ما يتبع منه. وليس هناك هداية في الدائرة الخارجة عن الصراط، حتى أن السبل المتكثرة إنما توصف بأنها طرق هداية إن كان من شأنها أن توصل إلى ذلك الصراط المستقيم، وبمقدار ما تتشابه معه وتلاقيه. ومن هنا فإن الهداية إلى الصراط تأخذ معناها من معنى الصراط. والهداية عامة وخاصة، أما العامة فهي الدلالة على المطلوب، وينالها المؤمن والكافر، المرضي والمغضوب عليه والضال. أما الهداية بالمعنى الخاص فهي لا ينالها إلا المؤمنون مكافأة لهم على أعمالهم، فكل خطوة يخطوها العبد نحو الله يدنيه الله منه أضعافاً مضاعفة. وهذه الهداية الخاصة هي التي يشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾(٢)،

---

(١) معاني الأخبار للشيخ الصدوق، ص ٣٢.
(٢) سورة القصص، الآية ٥٦.

باعتبار أن الهداية المنفية هنا ليست بمعنى الإرشاد وإراءة الطريق، بل هي بهذا المعنى قد أعطيت للجميع، فيكون المنفي من هذه الهداية الهداية بمعنى الإيصال. وبهذا المعنى أطلقت في قوله تعالى: ﴿وَلَهَدَيْنَٰهُمْ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا﴾(١). وبالمعنى العام استعملت في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(٢). والهداية الخاصة إنما تكون من الله سبحانه من خلال أسباب وعلاقات مقنّنة يتحقق بها وصول العبد إلى غايته في سيره: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾(٣). فانشراح الصدر للإسلام يفتح على العبد باب الهداية الخاصة، وكذا العبادة.

والهداية الخاصة ليست على نسق واحد، بل هي هداية إلى سبيل مخصوص، ثم من سبيل إلى سبيل، ولا يزال يترقى العبد وينتقل من هداية إلى هداية، بحسب استعداده ويكون مع أهل الصراط، حتى يكون من أهله ويختصه الله بنفسه. وإلى هذا الاختلاف يشير قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾(٤). ولهذا يكون العبد دائماً في حالة طلب الهداية إلى الصراط المستقيم، ومن وصل إليه وكان من أهله مثل الذين أنعم الله عليهم يكون دعاؤهم نحو صراط مستقيم أخص بكثير مما يمكن لنا أن نناله، فيكون هو المقصود بطلبهم له.

---

(١) سورة النساء، الآية ٦٨.
(٢) سورة الشورى، الآية ٥٢.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١٢٥.
(٤) سورة العنكبوت، الآية ٦٩.

الصراط المستقيم وتعدد الرسالات:

ولن يكون صراط الذين أنعم الله عليهم مختلفاً باختلاف الشرائع، فكل متبع لشريعته في زمانها يكون على صراط مستقيم، وكل نبي من الأنبياء السابقين هو من الذين أنعم الله عليهم، والجامع بينهم الإسلام، ولهذا كان الإسلام اسماً لكل الأديان، واسماً لدين النبي إبراهيم عليه السلام. فالقرآن عند حديثه عن تعدد الأديان والشرائع يخبرنا أنها كلها تعبر عن مقصد واحد وحقيقة واحدة تتكامل فيما بينها، لكن بعضها أكمل من الآخر، فقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾، إلى أن قال: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِىَ بَيْنَهُمْ﴾[(١)]. إلا أن هذه التعددية تعددية ظرفية طولية، وليست تعددية عرضية أي في عرض واحد نتخير بينها، وهي تتحد فيما بينها تحت عنوان التوحيد والتسليم لله تعالى، والانقياد له فيما يطلبه مما بلغهم به رسل الله وأنبياؤه. ولهذا لم يكن ذلك ليعني براءة ذمة الإنسان في أن يتبع أي شريعة من الشرائع السابقة على الإسلام، فأولاً إن الشريعة السابقة لم تحفظ، وثانياً إن العمل بالشريعة السابقة يحتاج إلى رضا الله تعالى الذي يعرف من الشريعة اللاحقة التي أنزلها، فإذا نسخ السابقة، والنسخ في الأحكام الشرعية جائز بل واقع، لم يعد العمل بها مبرئاً للذمة. ولذا نقرأ قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا

---

(١) سورة الشورى، الآية ١٣ والكلمة المشار إليها في الآيتين هو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ الأعراف ـ ٢٤.

وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾[١]. فإذا انحرف الناس عن صراط الأنبياء السابقين لن يكون محض الانتساب إليهم كافياً ليكونوا على صراطهم. وإذا كان اتباع نبي في زمن مضى وفق شريعته هو الطريق إلى الصراط المستقيم فلن يبقى كذلك إذا أنزل الله تعالى ديناً آخر، وأرسل رسولاً آخر، لأن اتباع الرسول الأول يتحقق حينئذ باتباع الرسول الثاني لا بالإعراض عنه. ولهذا كان اتباع كل الأنبياء هو الصراط المستقيم لا التفريق بينهم. ويكون اتباع الأخير هو اتباع الجميع، مع حفظ مواقع جميع الأنبياء السابقين، ولن يكون متبع الشريعة الأكمل، شريعة رسول الله ﷺ أكمل من نوح وإبراهيم عليهما السلام. والسبب كمالاتهم الذاتية التي لن يضر بها كون شريعتهما أقدم أو أقل رتبة من شريعة النبي محمد ﷺ، والكمال يتبع التوحيد ومقاماته، والشريعة في كل زمان طريق إليه.

أما الطريق الذي يفرق فيه بين رسل الله، فيؤمن فيه ببعض ويكفر ببعض، أو يفرق فيه بين أحكام الله وشرائعه، فيؤخذ فيه ببعض ويترك بعض، والطرق التي لا تضمن سعادة حياة المجتمع الإنساني أو يسوق إلى بعض ما ليس فيه السعادة الإنسانية فتلك هي الطرق التي لا مرضاة فيها لله سبحانه، وقد انحرفت فيها عن شريعة الفطرة إلى مهابط الضلال ومزالق الأهواء، والاهتداء إليها ليس اهتداء بهدى الله سبحانه. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن

---

(١) سورة آل عمران الآيتان: ٨٤، ٨٥.

يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُولَٰٓئِكَ هُمُ الْكَٰفِرُونَ حَقًّا﴾[1]، وقال: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾[2]، وقال: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّٰلِمِينَ﴾[3]، يريد أن الطريق الذي فيه اتباع الهوى إنما هو ضلال لا يورد سالكه سعادة الحياة، وليس بهدى الله لأن فيه ظلماً، والله سبحانه لم يجعل الظلم ولن يجعله مما يتوسل به إلى سعادة، ولا أن السعادة تنال بظلم. وبالجملة هدى الله سبحانه من خاصته أنه لا يشتمل على ضلال ولا يجامع ضلالاً بالتأدية إليه، وإنما هو الهدى محضاً تتلوه السعادة محضة عطاء غير مجذوذ لكن لا على حد العطايا المعمولة فيما بيننا التي ينقطع معها ملك المعطِي عن عطيته وينتقل إلى المعطَى فيحوزه على أي حال سواء شكر أو كفر. بل هذه العطية الإلهية إنما تقوم على شريطة التوحيد والعبودية فلا كرامة لأحد عليه تعالى، ولا أمن له منه إلا بالعبودية محضاً، ولذلك ذيل الكلام بقوله: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وإنما ذكر الإشراك لأن محط البيان هو التوحيد.

الصراط المستقيم والعلم بالله:

ومن حقائق الصراط المستقيم أن من المميزات الرئيسية

---

(١) سورة النساء، الآيتان ١٥٠ و١٥١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٨٥.

(٣) سورة القصص، الآية ٥٠.

لأصحاب الصراط المستقيم العلم بمقام ربهم، إذ لهم من هذا العلم ما ليس لغيرهم، كما يشعر به قوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[١]، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[٢]، فالذي يصعد إليه تعالى هو الكلم الطيب وهو الاعتقاد والعلم، وأما العمل الصالح فشأنه رفع الكلم الطيب والإمداد دون الصعود إليه تعالى. والعمل الصالح ليس عشوائياً، وليس محض تجربة، أو قيم نختار منها ما نشاء، بل هي ملخصة بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٣].

وكان مما لا بدَّ من العلم به التمييز بين السبل الموصلة إلى الله والسبل المبعدة، وقد نبه القرآن الكريم على أن من السبل ما يضيع على الإنسان فرصة الوصول حتى وإن لبست لباس الدين، أو ادعي انتسابها إليه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٤]، فبين أن اجتماعهم على اتباع الصراط المستقيم وتحذيرهم عن اتباع سائر السبل يحفظهم عن التفرق ويحفظ لهم الاتحاد والاتفاق.

وكقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ (١٠٠) وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (١٠١)﴾[٥].

---

(١) سورة المجادلة، الآية ١١.
(٢) سورة فاطر، الآية ١٠.
(٣) سورة آل عمران، الآية ٣١.
(٤) سورة الأنعام، الآية ١٥٣.
(٥) سورة آل عمران، الآيتان ١٠٠ و ١٠١.

الصراط المستقيم واختلاف الناس والبلاء:

قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم ۖ مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾﴾(١).

تبيِّن هذه الآية السبب في تشريع أصل الدين وتكليف النوع الإنساني به، وسبب وقوع الاختلاف فيه ببيان: أن الإنسان ـ وهو نوع مفطور على الاجتماع والتعاون ـ كان في أول اجتماعه أمة واحدة ثم ظهر فيه بحسب الفطرة الاختلاف في اقتناء المزايا الحيوية، فاستدعى ذلك وضع قوانين ترفع الاختلافات الطارئة، والمشاجرات في لوازم الحياة فألبست القوانين الموضوعة لباس الدين، وشفعت بالتبشير والإنذار: بالثواب والعقاب، وأصلحت بالعبادات المندوبة إليها ببعث النبيين، وإرسال المرسلين، ثم اختلفوا في معارف الدين أو أمور المبدأ والمعاد، فاختل بذلك أمر الوحدة الدينية، وظهرت الشعوب والأحزاب، وتبع ذلك الاختلاف في غيره، ولم يكن هذا الاختلاف الثاني إلا بغياً من الذين أوتوا الكتاب، وظلماً وعتواً منهم بعد ما تبين لهم أصوله ومعارفه، وتمت عليهم الحجة، فالاختلاف اختلافان:

---

(١) سورة البقرة الآيتان: ٢١٣ و٢١٤.

اختلاف في أمر الدين مستند إلى بغي الباغين دون فطرتهم وغريزتهم، واختلاف في أمر الدنيا وهو فطري وسبب لتشريع الدين، ثم هدى الله سبحانه المؤمنين إلى الحق المختلف فيه بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. فالدين الإلهي هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنساني، والمصلح لأمر حياته، يصلح الفطرة بالفطرة ويعدل قواها المختلفة عند طغيانها، وينظم للإنسان سلك حياته الدنيوية والأخروية، والمادية والمعنوية، فهذا إجمال تاريخ حياة هذا النوع (الحياة الاجتماعية والدينية) على ما تعطيه هذه الآية الشريفة. وقد اكتفت في تفصيل ذلك بما تفيده متفرقات الآيات القرآنية النازلة في شؤون مختلفة. وبعد أن اختلف الناس في الدين بغياً بينهم، كانت الهداية إلى الصراط المستقيم لفئة منهم هم الذين آمنوا، وهي الهداية إلى الحق. فهو حق محدد معين وليس كما يقوله التعدديون ضائع، أو مشتت.

إلا أن هذه الهداية إلى الحق والصراط المستقيم لن تستقيم بدون بلاء، وهو ما لم يلحظه التعدديون على الإطلاق، بل يرون البلاء إجحافاً وظلماً.

فليس الاختلاف في الدين من الاختلاف المحمود، وليس هناك من مقبولية لتعددية دينية تلطى بها أتباع الديانات تعصباً وتقليداً. ولو كان التعدد كما يقوله أصحاب التعددية، لكان وصف الاختلاف في الدين بأنه بغي في غير محله.

لقد خلق الله تعالى الإنسان من جسد وروح، وجعل منه زوجين، وأودع فيه الشعور، وركب فيه السمع والبصر والفؤاد، ففيه

قوة الإدراك والفكر. وقد اختار تعالى لهذا النوع سنخ وجود يقبل الارتباط بكل شيء، ويستطيع الانتفاع من كل أمر، أعم من الاتصال أو التوسل به إلى غيره بجعله آلة وأداة للاستفادة من غيره، كما نشاهده من عجيب احتيالاته الصناعية، وسلوكه في مسالكه الفكرية، فقال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[2]. فهيأ الإنسان لنفسه علوماً ومعارف يحتاجها ليتصرف في الأشياء. وهذا نوع من الهداية العامة التي أعطاها الله تعالى لكل مخلوق ليصل إلى مبتغاه: ﴿ٱلَّذِيٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[3]. وقال تعالى في الإنسان خاصة: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[4]، فأفاد أن الفجور والتقوى معلومان للإنسان بإلهام فطري منه تعالى، وهما ما ينبغي أن يفعله أو يراعيه وما لا ينبغي. غير أن الإنسان لما وجد ساير الأفراد من نوعه، وهم أمثاله، يريدون منه ما يريده منهم، صالحهم ورضي منهم أن ينتفعوا منه وزان ما ينتفع منهم، وهذا حكمه بوجوب اتخاذ المدنية، والاجتماع التعاوني ويلزمه الحكم بلزوم استقرار الاجتماع بنحو ينال كل ذي حق حقه، ويتعادل النسب والروابط، وهو العدل الاجتماعي. فهذا الحكم أعني حكمه بالاجتماع المدني، والعدل الاجتماعي إنما هو حكم دعا إليه الاضطرار، ولولا الاضطرار المذكور لم يقض به الإنسان أبداً. ولذلك كلما قوي إنسان على آخر

(١) سورة البقرة، الآية ٢٩.
(٢) سورة الجاثية، الآية ١٣.
(٣) سورة طه، الآية ٥٠.
(٤) سورة الشمس، الآيتان ٧ و ٨.

ضعف العدل الاجتماعي، فلا يراعيه القوي في حق الضعيف. وهو الذي يستفاد من كلامه تعالى كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴿٦﴾ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴿٧﴾﴾[٤]. فكان القوي يسعى ليستفيد من الضعيف أكثر مما يفيده، ويقابله الضعيف المغلوب ما دام ضعيفاً مغلوباً بالحيلة والمكيدة والخدعة، فإذا قوي وغلب قابل ظالمه بأشد الانتقام، فكان بروز الاختلاف مؤدياً إلى الهرج والمرج، وداعياً إلى هلاك الإنسانية، وفناء الفطرة، وبطلان السعادة. وظهور هذا الاختلاف هو الذي استدعى التشريع، وهو جعل قوانين كلية يوجب العمل بها ارتفاع الاختلاف، ونيل كل ذي حق حقه، وتحميلها الناس.

والطرق الوضعية المعتمدة لتسييل القوانين الموضوعة عندهم لصالح المجتمع الإنساني أحد طريقين، يشتركان في إلغاء المعارف الدينية وتعطيل تأثير الدين وتهميشه، واعتبار القيم والأخلاق أموراً خاضعة لأعراف المجتمعات تختلف من مجتمع إلى آخر. فقد تكون العفة خلقاً وقيمة في مجتمع ولا تكون كذلك في مجتمع آخر، وهكذا الصدق والخيانة وغيرها من القيم الفاضلة أو العاطلة.

وللعلامة الطباطبائي مثال لطيف لهذه الحياة وما اخترعه الناس

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.
(٢) سورة المعارج، الآية ١٩.
(٣) سورة إبراهيم، الآية ٣٤.
(٤) سورة العلق، الآيتان ٦ و ٧.

لنظم أمورهم بعيداً عن القيم والتوحيد، فقال: مثل الناس في سلوك هذين الطريقين كمثل قافلة أخذت في سلوك الطريق إلى بلد ناء معها ما يكفيها من الزاد ولوازم السير، ثم نزلت في أحد المنازل في أثناء الطريق فلم يلبث هنيئة حتى أخذت في الاختلاف: من قتل، وضرب، وهتك عرض، وأخذ مال وغصب مكان وغير ذلك، ثم اجتمعوا يتشاورون بينهم على اتخاذ طريقة يحفظونها لصون أنفسهم وأموالهم. فقال قائل منهم: عليكم بالاشتراك في الانتفاع من هذه الأعراض والأمتعة، والتمتع على حسب ما لكل من الوزن الاجتماعي، فليس إلا هذا المنزل والمتخلف عن ذلك يؤخذ بالقوة والسياسة. وقال قائل منهم: ينبغي أن تضعوا القانون المصلح لهذا الاختلاف على أساس الشخصيات الموجودة التي جئتم بها من بلدكم الذي خرجتم منه، فيتأدب كل بما له من الشخصية الخلقية، ويأخذ بالرحمة لرفقائه، والعطوفة والشهامة والفضيلة، ثم تشتركوا مع ذلك في الانتفاع عن هذه الأمتعة الموجودة، فليست إلا لكم ولمنزلكم هذا. وقد أخطأ القائلان جميعاً، وسهيا عن أن القافلة جميعاً على جناح سفر، ومن الواجب على المسافر أن يراعي في جميع أحواله حال وطنه وحال غاية سفره التي يريدها فلو نسي شيئاً من ذلك لم يكن يستقبله إلا الضلال والغي والهلاك. والقائل المصيب بينهم هو من يقول: تمتعوا من هذه الأمتعة على حسب ما يكفيكم لهذه الليلة، وخذوا من ذلك زاداً لما هو أمامكم من الطريق، وما أريد منكم في وطنكم، وما تريدونه لمقصدكم.

حاجة الإنسان إلى الله لبيان الطريق:

ولذلك شرع الله سبحانه ما شرعه من الشرائع والقوانين واضعاً ذلك على أساس التوحيد، والاعتقاد والأخلاق والأفعال، وبعبارة أخرى وضع التشريع مبنياً على أساس تعليم الناس وتعريفهم ما هو حقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم، وأنهم يجب أن يسلكوا في هذه الدنيا حياة تنفعهم في غد، ويعملوا في العاجل ما يعيشون به في الآجل، فالتشريع الديني والتقنين الإلهي هو الذي بني على العلم فقط دون غيره، قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]، ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾، فقارن بعثة الأنبياء بالتبشير والإنذار بإنزال الكتاب المشتمل على الأحكام والشرائع الرافعة لاختلافهم. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[2]، وهذه الحياة هي التي يشير إليها قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[3]، وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[5]، وقال تعالى:

(١) سورة يوسف، الآية ٤٠.
(٢) سورة الأنفال، الآية ٢٤.
(٣) سورة الأنعام، الآية ١٢٢.
(٤) سورة الرعد، الآية ١٩.
(٥) سورة يوسف، الآية ١٠٨.

﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[١]، وقال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾[٢]، إلى غير ذلك، والقرآن مشحون بمدح العلم والدعوة إليه والحث له، وناهيك فيه أنه يسمي العهد السابق على ظهور الإسلام عهد الجاهلية كما قيل. وبالجملة فهو تعالى يخبرنا أن الاختلاف في المعاش وأمور الحياة إنما رفع أول ما رفع بالدين، فلو كانت هناك قوانين غير دينية فهي مأخوذة بالتقليد من الدين.

ثم إنه تعالى يخبرنا أن الاختلاف نشأ بين النوع في نفس الدين، وإنما أوجده حملة الدين ممن أوتي الكتاب المبين من العلماء بكتاب الله بغياً بينهم وظلماً وعتواً، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾، إلى أن قال: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾[٣]. فالاختلاف في الدين مستند إلى البغي دون الفطرة، فإن الدين فطري وما كان كذلك لا تضل فيه الخلقة، ولا يتبدل فيه حكمها كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[٤]. فهذه جملة ما بني عليه الكلام في هذه الآية الشريفة. فسلوك فطرة الإنسان إلى المدنية، ثم سلوكها إلى الاختلاف يؤديان إلى التنافي، ولكن الله

---

(١) سورة الزمر، الآية ٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٢٩.

(٣) سورة الشورى، الآيتان ١٣ و ١٤ والكلمة المشار إليها في الآيتين هو قوله تعالى: ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ الأعراف، الآية ٢٤.

(٤) سورة الروم، الآية ٣٠.

يرفع التنافي برفع الاختلاف الموجود ببعث الأنبياء بالتبشير والإنذار، وإنزال الكتاب الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. ولا يزال الناس يمتحنون في دينهم لينالوا الهداية الخاصة إلى الصراط المستقيم.

وإنما لم يكتف الله تعالى بفطرة الإنسان للوصول إلى الهدى، وتلطف بعباده بإنزال الكتب والشرائع، وإرسال الرسل لأن الإنسان بحسب طبعه وفطرته سائر نحو الاختلاف كما أنه سالك نحو الاجتماع المدني، وإذا كانت الفطرة هي الهادية إلى الاختلاف فلن تتمكن من رفع الاختلاف، وكيف يدفع شيء ما يجذبه به إليه نفسه، فرفع الله سبحانه هذا الاختلاف بالنبوة والتشريع بهداية النوع إلى كماله اللائق بحالهم المصلح لشأنهم، وهذا الكمال كمال حقيقي داخل في الصنع والإيجاد فما هو مقدمته كذلك. ومن المعلوم أن الإنسان غير متمكن من تتميم هذه النقيصة من قبل نفسه فإن فطرته هي المؤدية إلى هذه النقيصة فكيف يقدر على تتميمها وتسوية طريق السعادة والكمال في حياته الاجتماعية؟ وإذا كانت الطبيعة الإنسانية هي المؤدية إلى هذا الاختلاف العائق للإنسان عن الوصول إلى كماله الحري به، وهي قاصرة عن تدارك ما أدت إليه وإصلاح ما أفسدته، فالإصلاح (لو كان) يجب أن يكون من جهة غير جهة الطبيعة، وهي الجهة الإلهية التي هي النبوة بالوحي، ولذا عبر تعالى عن قيام الأنبياء بهذا الإصلاح ورفع الاختلاف بالبعث ولم ينسبه في القرآن كله إلا إلى نفسه مع أن قيام الأنبياء كسائر الأمور له ارتباطات بالمادة بالروابط الزمانية والمكانية.

فإرسال الرسل بعد الرسل إنما هو لضياع الشرائع السابقة عن الناس تارة، أو استكمالاً لشريعة سابقة لاستحقاقهم ما هو أفضل من

ذلك تارة أخرى، حتى ختم الله تعالى الأديان بالإسلام، والرسل والأنبياء برسول الله ﷺ، مستعيضاً عن الأنبياء بالأوصياء الذين يكملون مهمة النبي ﷺ في الخلق وهدايتهم إلى الحق والصراط المستقيم، فالآية التي ذكرناها دليل على أنه إذا اختلف الناس في الدين لا بدَّ من هاد يهدي إليه، وليسوا هم العلماء فهم منشأ الاختلاف، بل هو المعصوم عليه السلام.

قد يعذر الضال عن الصراط:

وليس كل من انحرف عن الصراط المستقيم، أو تدين بغير الدين يكون باغياً، وإن كان ضالاً عن الصراط السوي، فإن الله سبحانه لا يعذر الباغي، وقد عذر من اشتبه عليه الأمر، ولم يجد حيلة ولم يهتد سبيلاً، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، إلى أن قال: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٩٩﴾﴾[3]. ولكن هذا المقدار من النجاة لغير أهل الصراط المستقيم لا يرضي التعدديين كما تقدم صريحاً من الأستاذ سروش.

---

(١) سورة الشورى، الآية ٤٢.

(٢) سورة التوبة، الآيتان ١٠٢ و ١٠٦.

(٣) سورة النساء، الآية ٩٩.

وإنما يعذر الضال في بعض الأحيان لأن الحساب والعقاب يتبع قدر العلم والمعرفة، وثبوت الحجة عليه، فهو تعالى يعذر من لم تقم عليه البينة، ولم تتضح له المحجة وإن قرعت سمعه الحجة، كما بيَّن ذلك بقوله: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[(١)].

علاقة الأديان بالتبدلات:

ويطرح العلامة الطباطبائي هنا شبهة مهمة يذكرها ثم يجيب عنها فيقول:

وقد اشتبه الأمر على من يقول: إن جعل القوانين العامة لما كان لصلاح حال البشر وإصلاح شأنه وجب أن تتبدل بتبدل الاجتماعيات في نفسها وارتقائها وصعودها مدارج الكمال، ولا شك أن النسبة بيننا وبين عصر نزول القرآن، وتشريع قوانين الإسلام أعظم بكثير من النسبة بين ذلك العصر وعصر بعثة عيسى عليه السلام، وموسى عليه السلام، فكان تفاوت النسبة بين هذا العصر وعصر النبي موجباً لنسخ شرائع الإسلام، ووضع قوانين أخرى قابلة للانطباق على مقتضيات العصر الحاضر.

والجواب عنه: أن الدين كما مر لم يعتبر في تشريعه مجرد الكمال المادي الطبيعي للإنسان، بل اعتبر حقيقة الوجود الإنساني، وبنى أساسه على الكمال الروحي والجسمي معاً، وابتغى السعادة المادية والمعنوية جميعاً، ولازم ذلك أن يعتبر فيه حال الفرد الاجتماعي

(١) سورة الأنفال، الآية ٤٢.

المتكامل بالتكامل الديني دون الفرد الاجتماعي المتكامل بالصنعة والسياسة، وقد اختلط الأمر على هؤلاء الباحثين فإنهم لولوعهم في الأبحاث الاجتماعية المادية، والمادة متحولة متكاملة كالاجتماع المبني عليها، حسبوا أن الاجتماع الذي اعتبره الدين نظير الاجتماع الذي اعتبروه اجتماع مادي جسماني، فحكموا عليه بالتغير والنسخ حسب تحول الاجتماع المادي، وقد عرفت أن الدين لا يبني تشريعه على أساس الجسم فقط، بل الجسم والروح جميعاً، وعلى هذا يجب أن يفرض فرد ديني أو اجتماع ديني جامع للتربية الدينية والحياة المادية التي سمحت به دنيا اليوم ثم لينظر هل يوجد عنده شيء من النقص المفتقر إلى التتميم، والوهن المحتاج إلى التقوية؟[١].

هذا وللبحث تتمة مفصلة، يمكن لمن شاء الرجوع لتحصيلها إلى تفسير الميزان، أو إلى كتابنا «دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية»، كما يمكن الرجوع إلى كتابنا الذي كتبناه حول مقاصد الشريعة.

الصراط المستقيم والظلم:

قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِى ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

إن في الوصف إشعاراً بالعلية أعني أن السبب لعدم هداية الله الظالمين هو ظلمهم. وقد تكرر ذلك في عدة مواضع من القرآن الكريم، مثل قوله: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنِ ٱفۡتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُوَ يُدۡعَىٰٓ

(١) تفسير الميزان ـ السيد الطباطبائي، ج ٢، ص ١٣٢.

إِلَى ٱلْإِسْلَٰمِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(١)، وقوله: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(٢). ونظير الظلم الفسق في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾(٣). والظلم هو الانحراف عن صراط العدل، والعدول عما ينبغي من العمل إلى غير ما ينبغي، وهو موجب لعدم الاهتداء إلى الغاية المقصودة، ومؤدٍ إلى الخيبة والخسران بالآخرة، وهذه من الحقائق الناصعة التي ذكرها القرآن الشريف وأكد القول فيها في آيات كثيرة.

الهداية ورضوان الله تعالى:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۚ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ۗ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾﴾(٤).

وقد قيد تعالى قوله: ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ﴾ بقوله: ﴿مَنِ ٱتَّبَعَ

---

(١) سورة الصف، الآية ٧.

(٢) سورة الجمعة، الآية ٥.

(٣) سورة الصف، الآية ٥.

(٤) سورة المائدة، الآيات ١٥ ـ ١٧.

رِضْوَانَهُۥ﴾، ويؤول إلى اشتراط فعلية الهداية الإلهية باتباع رضوانه، فالمراد بالهداية الهداية بالمعنى الخاص، وهي الإيصال إلى المطلوب، وهو أن يورده الله تعالى سبيلاً من سبل السلام أو جميع السبل أو أكثرها واحداً بعد آخر.

فأمر الهداية إلى السلام والسعادة يدور مدار اتباع رضوان الله، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾(١)، وقال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾(٢)، ويتوقف بالآخرة على اجتناب سبيل الظلم والانخراط في سلك الظالمين، وقد نفى الله سبحانه عنهم هدايته، وآيسهم من نيل هذه الكرامة الإلهية بقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(٣).

وفي قوله تعالى: ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ﴾، جمع للظلمات وإفراد للنور، وفي ذلك إشارة إلى أن طريق الحق لا اختلاف فيه ولا تفرق، وإن تعددت بحسب المقامات والمواقف، بخلاف طريق الباطل. ومعنى إذنه تعالى إجازته ورضاه.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ فقد أعيد فيه لفظ الهداية لحيلولة قوله: ﴿وَيُخْرِجُهُم﴾، بين قوله ﴿يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ﴾، وبين هذه الجملة، ولأن الصراط المستقيم كما تقدم بيانه في سورة الفاتحة طريق مهيمن على الطرق كلها، فالهداية إليه أيضاً هداية مهيمنة على سائر أقسام الهداية التي تتعلق بالسبل الجزئية.

---

(١) سورة الزمر، الآية ٧.

(٢) سورة التوبة، الآية ٩٦.

(٣) سورة الجمعة، الآية ٥.

خاتمة
وفيها خلاصة وملاحظات

لقد تبين معنا مما تقدم:

أولاً: لا يمكن الحديث عن تعددية دينية، دون أن يكون لدينا إلمام سابق بالدين الذي أراد الله تعالى للمؤمنين به العمل به. وإذا كان الأمر كذلك فعلينا أن نسأل هل أراد الله تعالى لنا أن نتبع ديناً دون سواه أم أجاز لنا اتباع أي دين. وإذا أراد لنا اتباع دين معين فهل هذا يعني أنه يردعنا عن اتباع دين آخر رغم حقانيته، ومن دون أي ميزة للدين المأمورين باتباعه؟ إذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أنه تعالى ليس حكيماً. أساساً هل هناك دين حق ودين باطل أم لا؟ هل هناك حقيقة دينية أم لا؟ إذا كان لا بدَّ من كون الدين المأمورين باتباعه هو الحق فيكون ما عداه باطلاً. وهذا لا يعني أن كل ما تضمنته الأديان الأخرى باطل، بل يكون لديها من الحق ما يوافق الدين الحق.

ثانياً: يبدو أن الدعاة إلى التعددية هم غير تعدديين. فكيف يكونون تعدديين بين ثقافة تعددية وثقافة غير تعددية. أم أن الثقافة غير التعددية لا تستحق العيش وكل ما عداها يستحق الحياة، والاعتراف به كحق.

فمن الملاحظات الأساسية المبنائية التي سجلت على الأستاذ سروش، هو أن البحث في التعددية الدينية مرتبط ببحث آخر لم تتم دراسته، ولا تم التسليط الضوء الكافي عليه، وكأن سروش تعمد إهمال ذلك. ولن يكون للبحث أي قيمة إن لم تتم معالجة تلك المسألة الأخرى الأساسية. وربما كان لإهمال سروش لهذه القضية ـ ولا نظن أنه لم يلتفت لها ـ علاقة بضعف النظرية التي أراد طرحها، حتى أنه لم يحاول إظهار أي وجه للقول بعدم صحة فرضية التعددية الدينية ثم مناقشته، بحيث يوحي بأن قضية التعددية الدينية هي ذات قوة قوية لا يوجد بإزائها أي نظرية أخرى تضعفها، وكأن المنكرين للتعددية ليسوا إلا جماعة دوغمائية متعصبة لا تستند إلى أي وجه أو دليل. كان عليه إن كان منصفاً في البحث وسليم النية تماماً غير منقاد لفرضيات مسبقة أن يقدم النظرية بكل وجوهها وسلبياتها، لا أن ينظر لها بشكل عاطفي شاعري في كثير من الأحيان، كما بيَّنا في تعليقاتنا على بعض المباني التي قدمها، أو على مصادرات لم يهتم بإبراز أي دليل عليها. ولقد تبيَّن لك من كل ما قدمنا في البحوث السابقة، أن كل ما ذكره الأستاذ سروش ليس إلا تصور ومقترح حول التعددية الدينية، يقدم بشكل فتوائي دون أن يتعب نفسه ببيان أي برهان أو دليل في كل مبنى من المباني التي قدمها وتصور أنها تصلح مدخلاً للتعددية الدينية.

ثالثاً: نظرية التعددية الدينية تريد أن ترفع أي تأثير للجهل والضلال المعرفي حتى مع التقصير في ذلك، لأنك إذا جعلت المعارف والتفسيرات والأديان واجهات لحقائق متعددة أو لحقيقة

واحدة، أو لأجزاء من الحقيقة فإنك في الحقيقة تريد أن ترفع أي حاجة للبحث عن معرفة صحيحة، بل لا معنى لأن تصف معرفة ما بأنها معرفة صحيحة.

ومن هنا أول ما يلجأ إليه القائل بالتعددية الدينية أن ينكر أي قيمة للمعارف، فيجعل المعتقدات والمعارف التي يحملها العلماء وأهل الأديان والمذاهب المختلفة مجرد اختلافات في الاستنتاجات لن تقدم أو تؤخر شيئاً في عالم الهداية والضلال. ثم يجعل الأديان نفسها مجرد تفسيرات، وأن قيمة النبوة ليست في التفسير بل في تجربة الأنبياء الذاتية. ومن هنا تصير التفسيرات على اختلافها، والأفهام والاستنتاجات المختلفة غير قابلة للحكم بالبطلان، ويكون اعتماد هذا الحكم عبثياً. وإذا كان الدين محض تفسير دخلت تلك الأفهام المختلفة في الدين ليكون لكل فهم دين، كما صرح بذلك سروش في كتابه نظرية القبض والبسط، وقد أشرنا إلى مصدر هذه الفكرة في ضمن مناقشتنا للمبنى الأول من مباني التعددية التي طرحها سروش، وقد ناقشنا كل هذا فيما سبق. لكن مبرر هذا التعدد الديني ليس إلا أنه ليس له دخل في الوصول إلى الهدف، وإنما نصل إلى الهدف من خلال التجربة الدينية. ولهذا كانت نظرية التعددية الدينية تقوم على عمادين سلبي وإيجابي، أما السلبي فهو نفي تأثير التعدد في حقانية الأديان، ونفي علاقتها باستقامة الصراط وهداية الإنسان، والايجابي كون الاستقامة والهداية متقومين بالتجربة. وبغير هذه الطريقة لن يكون بالإمكان القول بالتعددية الدينية على مستوى الحقانية والهداية والوصول إلى الهدف والنجاة. وقد أكدنا أن سروش لم يقم بإظهار

أي دليل على كل ذلك، مكتفياً بتقديم تصور ومقترح ومشروع من دون أي برهان. كما بيّنا أن الهداية لا تستقيم من دون معرفة، والنجاة لا تكون من غير دين عادة، إلا من كان معذوراً فإنه قد ينال النجاة، وهو ما رفضه سروش الذي كان يرفض مقولة نجاة المستضعفين، أي المعذورين، ويريد أن يثبت النجاة للمقصرين، والمعاندين لمحض أن دينهم يراد به الإشارة إلى ما عليه واقع الحال والفطرة والتجربة. مع أنه من الطبيعي أن لا يكون هذا كافياً في الهداية. فهل مجرد أن يقصد القائل من كلامه الوصول إلى الحقيقة يصير كل كلامه حقيقة، اكتفاء بالنية الحسنة والسليمة. وكيف تكون النية حسنة وسليمة إن كان هناك تقصير في نيل المعرفة الصحيحة. ومن هنا يأتي السؤال: هل هناك معرفة صحيحة؟ إذا نفينا ذلك يصبح افتراض وجود مقصر افتراضا في غير محله، وبالتالي يصير كل الناس معذورين ولا معنى لافتراض وجود مقصر في نيل المعرفة الصحيحة. وهذا أحد الأسباب الداعية إلى إنكار أي قيمة للأفهام والمعارف والمعتقدات.

رابعاً: إن عالم الضلال مختلف تماماً عن عالم النجاة، فرب ضال ينجو. وعالم التعددية الدينية مختلف تماماً عن عالم التسامح الديني. فالتسامح الديني لا يلزمنا بالإقرار بحقانية الأديان الأخرى، ولا يمنعنا من عمل تبشيري ندعو فيه الآخرين لاتباعنا، ونسعى لإقناعهم بصحة وحقانية ديننا، وبطلان ما هم عليه. بينما التعددية الدينية تجعل كل ذلك أمراً عبثياً. والتسامح الديني يشكل لديك دافعاً إنسانياً وأخوياً في سعيك لهداية الآخر، فلا تنطلق معه من عداء ومغاضبة، ولا تستنفر الحوار معه كما لو كنت في ساحة حرب.

نحن نقبل التسامح الديني مع المذاهب والأديان الأخرى المنسوبة إلى السماء، وهو تسامح قد لوحظ في شريعتنا الغراء، ولكن التسامح الديني مختلف تماماً عن التسامح الثقافي العام الذي يشمل ثقافة الإلحاد ـ على المستوى العقائدي ـ أو الشرك بالله تعالى، والوثنية.

خامساً: إن أتباع المذاهب الأخرى والأديان الأخرى لهم حظ من النجاة في الآخرة ضمن شروط ليس هنا محل بيانها لكنها بالتأكيد ليست شروطاً تعجيزية، ولا شروطاً تلغي هذا الحظ. فحتى العوام من المسيحيين قد يكون لهم حظ من النجاة يوم القيامة رغم أنهم يقفون أمام الصليب، ويعتقدون بالتثليث لكن عوامهم لا ينظرون إلى التثليث كمعتقد ينافي التوحيد، وربما لا يفهمونه، وبالتالي هم لا يحملون في نفوسهم توجهاً تفصيلياً نحو الثالوث بالمعنى الذي يفسره علماؤهم. وربما نظروا إلى القضية محض تعبد وتقليد، وهم في قرارة أنفسهم ومرتكزاتهم الدينية يسعون جهدهم لعدم المنافاة بين الثالوث والتوحيد. فمن كان قاصراً من هؤلاء العوام عن معرفة الحقيقة، والقصور أمر وارد خاصة في هذه العصور مع تزاحم المعارف واضطراب السبل وضيق الوقت وقلة الوعي والثقافة، وقصور الهمة عن المتابعة، وضعف في النفس عن تحمل الاضطراب الذي قد ينشأ عند ضياع السبل وتفرقها وتشتتها، ومن كان كذلك فلن يكون من المستبعد أن يكون له حظ من النجاة، وهذا من التسامح الديني لكنه ليس من التعددية الدينية.

سادساً: كيف يفسر لنا التعدديون جملة من الآيات القرآنية، التي

تقدم بعضها في سياق بحثنا في المبنى الثالث، ونضيف إليها جملة أخرى، ولعل القرآن كله ينافي القول بالتعددية، وسنقتصر على ذكر بعض النماذج مثل:

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾(٤)، أما اليهود فقد نقل القرآن عنهم قولهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾(٥).

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾(٦).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا﴾(٧).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾(٨).

---

(١) سورة الزمر، الآية ٧.
(٢) سورة التوبة، الآية ٩٦.
(٣) سورة المائدة، الآية ١٧.
(٤) سورة المائدة، الآية ١٨.
(٥) سورة البقرة، الآية ٨٠.
(٦) سورة المائدة، الآية ١٩.
(٧) سورة البقرة، الآية ١٣٥.
(٨) سورة الأنعام، الآية ١٦١.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾(٤).

وقوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾(٥).

وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ﴾(٦).

وقوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾(٧).

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ

(١) سورة النساء، الآيتان ١٥٠ و ١٥١.
(٢) سورة البقرة، الآية ٨٥.
(٣) سورة القصص، الآية ٥٠.
(٤) سورة البقرة، الآية ٦.
(٥) سورة الأنعام، الآية ٩٠.
(٦) سورة آل عمران، الآية ٨٦.
(٧) سورة الأنعام، الآية ١٢٢.

قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾(٤).

وقوله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾(٥).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾(٦).

وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.
(٢) سورة الأنعام، الآية ١٢٥.
(٣) سورة الزمر، الآية ٢٢.
(٤) سورة الزمر، الآية ٢٣.
(٥) سورة البقرة، الآية ١٣٢.
(٦) سورة آل عمران، الآية ١٩.

أَرْبَابًاۗ أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُۚ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِيۖ قَالُوا أَقْرَرْنَاۚ قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾ فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٨٢﴾ أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾[2].

سابعاً: لقد تبين من البحوث التي تقدمت أن القول بالتعددية الدينية يتلازم مع الدعوة إلى اللادينية، فليكن على حذر من يريد التسويق لهذه الفكرة، أو ليحسن التعبير عن مقاصده حتى لا يتهم بما ليس فيه.

(١) سورة آل عمران، الآيات ٧٩ ـ ٨٥.
(٢) سورة التوبة، الآية ٣٣.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده.
- نهج البلاغة شرح ابن أبي الحديد.
- علل الشرائع، للشيخ الصدوق.
- الأمالي للشيخ الصدوق.
- معاني الأخبار للشيخ الصدوق.
- الجامع الصغير لجلال الدين السيوطي.
- جامع البيان في تفسير القرآن للطبري.
- الكافي للشيخ الكليني.
- التبيان ـ الشيخ الطوسي.
- تفسير البرهان للزركشي.
- كنز الفوائد ـ أبو الفتح الكراجكي.
- تفسير العياشي.
- تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي.
- هداية المسترشدين للشيخ محمد تقي.
- كفاية الأصول للآخوند الخراساني.
- محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث السيد الخوئي للفياض.

ـ نهاية الأصول ـ تقرير بحث البروجردي.

ـ نهاية الأفكار ـ آقا ضياء العراقي.

ـ منتقى الأصول ـ تقرير بحث الروحاني للحكيم.

ـ قبض وبسط الشريعة لعبد الكريم سروش، ترجمة دلال عباس، دار الجديد بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢.

ـ أوائل المقالات للشيخ المفيد.

ـ الحرية الفكرية والسياسية في ظل الحكم الإسلامي للمؤلف.

ـ شرح الأسماء الحسنى ـ الملا هادي السبزواري.

ـ «بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة» ـ ثلاث مقالات للعلامة الشيخ مصباح يزدي، والأستاذ سروش، والدكتور القائمي.

الفهرس